

El mito de la felicidad

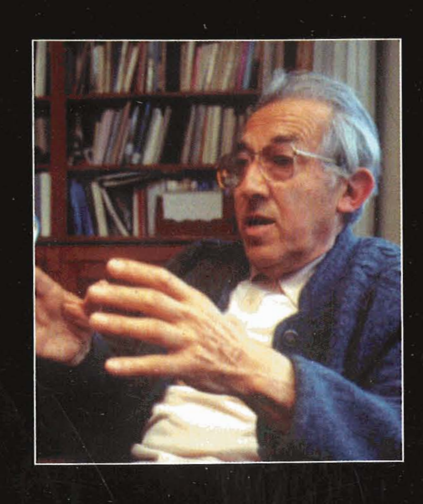
Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices



Por el autor de *El mito de la izquierda*

GUSTAVO BUENO

EDICIONES B



El filósofo Gustavo Bueno nace en 1924 y es autor del sistema conocido como «materialismo filosófico». En 1960 se establece en Asturias, donce ejerce como catedrático en la Universidad de Oviedo, institución en la que colabora hasta 1998. En la actualidad desarrolla su labor en la fundación que lleva su nombre, que tiene su sede en Oviedo. Fundador de la revista *El Basilisco,* es autor de numerosos libros y artículos. Entre sus obras más importantes deben señalarse *Ensayos materialistas, Teoría del cierre categorial, El animal divino, Primer ensayo sobre las Categorías de las Ciencias Políticas, El sentido de la vida, El mito de la cultura, España frente a Europa, Panfleto contra la Democracia realmente existente, Telebasura y democracia, El mito de la Izquierda* y *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización,* las tres últimas publicadas en Ediciones B.

Diseño de cubierta: Estudio Ediciones B
Fotografía: Getty Images



GUSTAVO BUENO

El mito de la felicidad

Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices



Barcelona • Bogotá • Buenos Aires • Caracas • Madrid • México D.F. • Montevideo • Quito • Santiago de Chile

1.ª edición: abril 2005

Bailén, 84 - 08009 Barcelona (España)
www.edicionesb.com

Printed in Spain
ISBN: 84-666-2063-X
Depósito legal: B. 6.666-2005

Impreso por PURESA, S.A.
Girona, 206 - 08203 Sabadell

GUSTAVO BUENO

El mito de la felicidad

Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices

Introducción

Sobre la posición de este libro en el conjunto de la «literatura de la felicidad»

1. *La literatura de la felicidad no se compone sólo de libros*

El libro que el lector tiene entre sus manos es «un libro sobre la felicidad». Un libro que se añadirá al enorme montón de libros que sobre el mismo asunto, o colindantes, se han publicado a lo largo de los siglos y, sobre todo, en las últimas décadas. Libros que junto con otros muchos escritos que se refieren a la felicidad (artículos de revistas académicas o mundanas, periódicos, antologías de frases sobre la felicidad o sus contrarios, pero también prospectos que acompañan a envases de drogas tranquilizantes, euforizantes, carteles publicitarios, canciones o leyendas estampadas en camisas, bolsas, insignias... con el rótulo *Don't Worry, Be Happy!*, que transcribe, al parecer, la frase que pronunció en 1925 el Avatar indio Meher Baba) constituyen un conjunto de material impreso al que bien podríamos denominar «literatura de la felicidad».

2. *Literatura de la felicidad y felicidad ágrafa*

¿Qué adelanta el lector con todo lo que acabamos de decirle? ¿No es por completo superfluo que comencemos diciéndole que el libro que tiene entre sus manos es un libro sobre la felicidad, como si el lector no lo supiera desde el momento en que ha leído el título y el índice de este libro?

Mi respuesta se orienta obviamente en el sentido de la defensa del primer párrafo de esta introducción. Y si el lector presta un poco de

atención, se dará cuenta de que el párrafo de referencia añade bastante a lo que sabe quien ya ha comenzado a hojear el libro que tiene entre sus manos.

Sabe el lector al tomarlo que este libro trata sobre la felicidad. Lo que, en el primer párrafo de su Introducción, añade el autor es una invitación al lector para que recuerde que hay muchos libros sobre el mismo asunto; más aún, le sugiere la posibilidad de agregar a los libros sobre la felicidad otros escritos sobre la felicidad que no son libros, a fin de formar un nuevo concepto capaz de englobar al todo, con la denominación de «literatura de la felicidad». Un concepto que puede comenzar a tener utilidad cuando se le considera en función de, por lo menos, estos dos tipos de servicios:

1) El primer servicio podría hacerse consistir en ofrecer una totalidad globalizada («literatura de la felicidad») que pide inmediatamente, dado su carácter amorfo, ser dividida en sus partes; que pide, por ejemplo, una clasificación de libros y folletos sobre la felicidad. Con esto el lector ya podría encontrar una justificación de nuestra «información» inicial («este libro es un libro sobre la felicidad») si sobreentiende que con ella el autor no hace sino dar el primer paso para «informarle» sobre la clase de libros sobre la felicidad a la cual cree que habría que adscribir el libro «que el lector tiene en sus manos».

2) El segundo servicio podría hacerse consistir en la misma operación de contraponer el conjunto globalizado como «literatura de la felicidad», ante todo, a otros «conjuntos literarios» («conjuntos de letras») que no se ocupan de la felicidad. Operación de contraposición que no sería posible si previamente no se hubiera formado el concepto «globalizador» de «literatura de la felicidad». Y que permite también contraponer el conjunto globalizado como «literatura de la felicidad» a otros muchos «conjuntos reales» que tienen que ver con la felicidad, pero que no tienen que ver con la literatura, en general, ni con los libros en particular. Son los «conjuntos» de hechos, experiencias, doctrinas, etc., que tienen que ver con la felicidad, pero, al parecer, más profundamente de lo que con ella tengan que ver los libros, los prospectos o los rótulos. «Más vale sentir la felicidad que saber definirla», podría decirse inspirados en la sentencia que Tomás de Kempis ofreció a propósito de la compunción. Un budista zen, Alan Watts, expresó lo mismo a su modo: «No debemos tratar de explicarnos la vida, debemos vivirla sin buscar más sentido a la danza que el placer de bailar, pensando que todo fluye y que nosotros no somos permanentes.»

Añadiríamos, en son de corroboración: «¿Acaso Dios, que es feliz por esencia, necesita leer libros sobre la felicidad?» La sentencia, hoy muy repetida en contextos publicitarios, «la vida no está para comprenderla, sino para vivirla (para disfrutarla)», también es interpretada muchas veces, al modo anglo-zen, en este sentido: «La felicidad no está en los libros, en la literatura, sino en la vida.» Obviamente «la vida», fuente de «la felicidad», puede entenderse de muchas maneras: como orgía-latría, como militancia en el Falun Gong (¿no había conseguido Li Hongzhi el gran Dharma de nivel supremo a los ocho años, hacia 1960?), como vida de empresario pletórico... Los jóvenes españoles son los que mantienen el grado de felicidad más alto de Europa (según resultado del informe «Juventud en España 2004» realizado por el INJUVE —Instituto de la Juventud— y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales). ¿Tendrá que ver este resultado con el bajo índice de lectura de los jóvenes españoles?

Nos situamos así en el mismo trance en el que se encuentra Fausto cuando, poco antes de recibir la visita de Mefistófeles, le dice a su criado Wagner: «¿Crees tú que un árido pergamino es la fuente sagrada que, con sólo beber un trago de ella, apague la sed para siempre? No hallarás refrigerio alguno si no brota de tu propia vida.» Y añade: «¿Tengo acaso necesidad de leer en estos libros polvorientos en los que en todas partes se atormentaron los hombres, pero de los que sólo aquí y allí ha habido uno que fuera feliz?»

El concepto global «literatura de la felicidad» ya tendría entonces suficiente justificación por el simple hecho de haber provocado la delimitación respecto de otros conjuntos globales de conjuntos tales como el de «literatura no felicitaria» y «felicidad no literaria, ágrafa». Dos conjuntos que, según cómo se los mire, parecen poner en cuestión la importancia que algunos conceden a la literatura de la felicidad.

Pero, sobre todo, estas contraposiciones suscitan la cuestión de la naturaleza misma que pueda atribuirse a la literatura de la felicidad, a la «felicidad narrada», cuando se la pone en supuesta contraposición con la «felicidad vivida». ¿Acaso la contraposición entre la felicidad narrada y la felicidad vivida no es artificiosa? ¿Acaso leer o escribir no es también una forma de vivir? Más aún, ¿acaso la felicidad no es precisamente algo que sólo se encuentra en la literatura de la felicidad?

Desde luego, el comprender por medio de la escritura ha sido considerado por la más ilustre tradición de pensadores, desde Aristóteles hasta Santo Tomás, desde Spinoza a Hegel, como la más alta forma de

vivir (consideración que no nos compromete a sugerir que sólo escribiendo o leyendo podemos llegar a «comprender», según aquella observación de Aldous Huxley: «Leer, la mejor manera de no pensar»). Pero, ya sean el leer o el escribir operaciones que conduzcan al comprender, ya nos alejen de él, lo que sí es cierto empíricamente es que el escribir, y sobre todo el leer, les sirve a muchos para pasar «ratos felices», por lo menos tan felices como los que otros, o ellos mismos en su momento, experimentan al viajar, al conversar, al ver una película o atender a la televisión.

Más aún: cabría sospechar si el éxito de la clase de libros que (dentro de la literatura de la felicidad) llamamos «libros de autoayuda», sobre todo aquellos que han sido multiplicados casi en tantos ejemplares como la Biblia, *El Capital* o el *Libro Rojo* —por ejemplo el libro de Dale Carnegie que tengo encima de la mesa, *Cómo disfrutar de la vida y del trabajo. Primera parte: siete caminos hacia la paz y la felicidad* (Edhasa 2001), dice haber alcanzado veintiún millones de ejemplares— se debe tanto más a que son esos mismos millones de ejemplares los que proporcionan «felicidad» al lector, en el momento de leerlos, cuanto a que son instrumentos o instrucciones para que el lector se las arregle en su vida extraliteraria, y probablemente llena de infelicidad (porque si así no fuera, no se le hubiera ocurrido ponerse a leer el ridículo libro de Carnegie).

Y cabría dar un paso más en este camino antifáustico. Un camino que nos aproximaría, por cierto, al camino que dejó abierto Don Quijote, a quien los libros le hicieron vivir mientras creyó en ellos (porque cuando dejó de creer en ellos, murió). Cabría, en efecto, preguntar: ¿Y acaso la clase de los hechos, experiencias, acciones distintas de la literatura «que tienen que ver con la felicidad» no es ella misma, precisamente, la clase vacía? Es decir, la clase denominada como «literatura de la felicidad», ¿no es acaso precisamente el lugar en donde la idea de felicidad ha nacido, y la fuente de la que se realimenta? Ésta es al menos la tesis de este libro. La tesis de que la felicidad es, ante todo, una idea construida mediante una palabra con «sufijo hipostático» (-tad, -dad), una «figura literaria».

3. *El lenguaje escrito (literario) es más importante para la felicidad que el lenguaje hablado*

Acabamos de decir que el concepto de «literatura de la felicidad», como concepto totalizador, puede rendir dos tipos de servicios importantes. Primero, el de formar el conjunto «literatura de la felicidad», que es, sin duda, muy claro, pero también muy confuso; por lo que requiere ser distinguido o clasificado en sus partes. Segundo, el permitir la contraposición del conjunto «literatura de la felicidad» tanto frente a los conjuntos literarios que no se ocupan de la felicidad, como frente a los conjuntos de instrumentos, acciones, etc., que se ocupan de la felicidad, pero que no son «literarios».

Establezcamos algunas precisiones sobre el primer tipo de servicios que hemos creído poder atribuir al concepto «literatura de la felicidad». Estas precisiones se refieren, sobre todo, al término utilizado para su designación («literatura»). Y, por tanto, al propio proceso de formación del concepto.

Desde luego, la palabra «literatura» se toma aquí en su sentido técnico (tecnológico o formal) más estricto, a saber, el de los conjuntos o partes de conjuntos construidos con letras de cualquier alfabeto (latino, griego, gótico, cirílico...), escrito en lenguaje de palabras (sin excluir las transcripciones a palabras del morse, del lenguaje de signos para sordomudos o del chino de ideogramas) y dibujados en algún «soporte» adecuado (papiro, pergamino, papel, mármol, madera, tela, pantalla de ordenador...). De hecho, éste es el sentido que cobra el término «literatura» cuando se contrapone al término «bibliografía» (que es sólo una subclase de la «literatura»). En la presentación de un nuevo fármaco, por ejemplo, la «literatura» de referencia no se refiere tanto a libros cuanto a prospectos, informes científicos inéditos, cartas o artículos de revistas, mundanas o especializadas. Es cierto que esta acepción del término «literatura» se cruza con el sentido que él tiene en la Academia o en la escuela, un sentido de carácter *material* (es decir, referido a algunas *materias* determinadas), más que *formal.* El sentido material que el término cobra en contextos tales como «Cátedra» o asignatura de «Literatura», o bien «Historia de la Literatura».

En muchas ocasiones, «literatura» se superpone prácticamente a «humanidades» (al menos en cuanto cultivo de la lengua y las literaturas clásicas o actuales). Incluso como indicativo de edificios o docu-

mentos, el rótulo «Universidad literaria», se contrapone no ya a las Facultades de Teología (la contraposición entre las «letras humanas» y las «letras divinas») sino también a las «Facultades de Ciencias» (la distinción escolar entre «ciencias» y «letras»). Sin embargo, si se hubiera tenido en cuenta el sentido que estamos dando al término «literatura», se habrían tenido que incluir dentro de las Facultades de Letras, ante todo, a las Facultades de Ciencias matemáticas (porque el Álgebra matemática se agota en las letras o símbolos gráficos que ella utiliza; a veces, incluso se ha intentado establecer la identidad entre matemáticas y «lenguaje matemático»).

De la contraposición entre Literatura y Ciencias (exactas, físicas o naturales) —que está, por cierto, en la base de aquella contraposición entre las «dos culturas» que Snow estableció hace medio siglo— procede seguramente el matiz despectivo del término «literatura», utilizado a veces para descalificar a cualquier obra con pretensiones científicas que no alcance el rigor habitual de las Matemáticas o de la Física. Y así, quienes dicen que la teoría del *big bang* es «literatura», lo que quieren significar es que esa teoría carece del rigor científico de la Matemática o de la Mecánica clásica. Algo de esto ocurre también cuando se clasifican (por ejemplo, por las Comisiones de los Premios Nobel) a los escritos filosóficos como «Literatura», antes que como «Ciencia».

Sin embargo, el concepto de literatura implícito en el concepto de «literatura de la felicidad» no tiene nada que ver con las descalificaciones ni con los «conflictos entre las Facultades». Entre otras cosas porque en el conjunto de textos o de palabras que integran la «literatura de la felicidad», encontramos, tanto a los escritos literarios por antonomasia, como a los ensayos filosóficos, tanto a las memorias sociológicas, como a investigaciones psicológicas, a estudios filológicos o históricos y, por supuesto, a las exposiciones científicas sobre los mecanismos neurológicos del placer o sobre los agentes químicos de la felicidad, pongamos por caso.

«Literatura de la felicidad» se opone sencillamente a todo aquello que no sea literatura de la felicidad, o a aquello que no sea literatura, en general, aunque tenga que ver con la felicidad. Literatura de la felicidad es por tanto todo aquello que tiene que ver con el lenguaje escrito, con la escritura alfabética, con las letras que giran en torno a la felicidad.

Y es evidente que la importancia que podamos atribuir al concepto formal o «técnico» de «literatura» depende de la importancia que demos a los lenguajes escritos, frente, por ejemplo, a los lenguajes habla-

dos. Tradicionalmente, desde el punto de vista antropológico, suele pensarse en el lenguaje hablado («doblemente articulado») cuando se trata de establecer la línea divisoria entre los hombres y los animales álalos. Desde esta perspectiva, se ha considerado a la escritura (a la «literatura») como un mero procedimiento de transcripción del «lenguaje auténtico y vivo», en un lenguaje mudo y muerto, al que no se le negarán sus utilidades, con tal de que se le mantenga siempre subordinado al habla.

Aplicando estas consideraciones al caso de la literatura de la felicidad, podrá llegar a decirse que la «literatura» puede ser relativamente irrelevante en el campo de la felicidad, o menos relevante que el vocabulario hablado que gira en torno a la felicidad (en las «conductas de cortejo» orientadas a conseguir la «felicidad amorosa», en las canciones, en las conversaciones sobre la felicidad, en el «lenguaje vivo»). Sin embargo, el concepto «técnico» o formal de «literatura» podría ser interpretado de otro modo.

A saber, como una «invención» del hombre tan importante para su evolución (incluso sexual o amorosa) como pudo serlo, sin duda, el lenguaje hablado. Queremos decir que la escritura, la literatura, no sería solamente un mero subrogado, o un sucedáneo, del lenguaje hablado. La literatura representaría una suerte de «mutación» en el proceso del desarrollo del hombre, de significado sustantivo. La escritura significaría, según esto, no ya un mero rasgo *distintivo* del hombre civilizado respecto del hombre ágrafo; significará también un rasgo *constitutivo* de esta nueva forma de ser humano que, para bien o para mal, conocemos como hombre civilizado.

En efecto, la escritura es el camino a través del cual los hombres han logrado «despegar» de la contigüidad casi táctil mediante la cual los hombres desarrollan su vida en grupo, así como la sucesión de las generaciones. El lenguaje escrito ha ofrecido una plataforma desde la cual los sujetos individuales pueden mirarse «a distancia» de su propia subjetividad. Por de pronto, gracias a la escritura, los hombres pueden desbordar los límites de sus recuerdos personales (de su «memoria episódica») y, por tanto, pueden elevarse a una posición desde la cual les sea posible llegar a contemplar a los hombres ya fallecidos como si estuvieran al mismo nivel en el que están los vivos: un libro de Aristóteles tiene la misma presencia en el anaquel que un libro de Einstein. Sin la escritura no hubiera sido posible el Estado, porque sólo mediante la escritura cabe establecer las leyes, las normas que se mantie-

nen por encima de las generaciones. Desde la escritura, y sólo desde ella, se hacen las leyes, y sólo desde la escritura se hace la Historia. Una Historia que puede ir más allá de la «memoria histórica». La escritura servirá, entre otras cosas, para triturar tantas «memorias históricas» falaces, para demostrar que tienen más de imaginación que de memoria, y para hacer ver que la Historia escrita puede tener más de entendimiento que de imaginación o de memoria.

Desde la significación qué atribuimos al lenguaje escrito, a la literatura, podemos medir la importancia que cabe atribuir a la literatura de la felicidad respecto del cúmulo de experiencias, acciones, o incluso instituciones ágrafas que también puedan considerarse afines con aquello que llamamos felicidad.

La «literatura de la felicidad» no es, en cualquier caso, un mero sucedáneo del lenguaje hablado a propósito de la felicidad. Puede implicar una verdadera transformación (o anamórfosis) de las experiencias felicitarias ágrafas. Puede haber significado la creación misma de la Idea de felicidad —por ejemplo, a través de la coordinación, homologación y selección de las diferentes palabras de cada lenguaje contrastadas con las de los otros lenguajes por medio de traducción—. Por tanto, puede hacer plausible o, por lo menos, no absurda, *a priori*, la tesis según la cual la felicidad, es decir, la Idea de felicidad, es ante todo una «figura literaria».

4. *Diferentes criterios para clasificar la «literatura de la felicidad»*

Tenemos que enfrentarnos ahora con la posibilidad de clasificar las partes de este conjunto «literatura de la felicidad», a fin de transformar el confuso y amorfo «todo global» en un conjunto distinto, según las clases de literatura de la felicidad que podamos deslindar en él.

Pero este deslindamiento del todo confuso «literatura de la felicidad» en clases suyas distintas sólo puede llevarse a efecto a partir de criterios de clasificación que permitan establecerlo. Pero los criterios son múltiples e indefinidos. Cada criterio tiene o puede tener, sin duda, una virtualidad propia.

Por ejemplo, el criterio del idioma, que determina la combinación de las letras en palabras, y de las palabras entre sí, nos conducirá a clases tales como «literatura de la felicidad en latín», o bien, «en griego», «en

inglés» o «en español». Una clasificación según este criterio tiene una indiscutible utilidad práctica para lectores o editores; pero no se agota en esa utilidad, sobre todo para quien no da por supuesto que los diferentes idiomas, según los cuales puede clasificarse la literatura de la felicidad, son sólo diferencias establecidas en el terreno de los significantes, pero que no afectan al terreno de los significados. Este supuesto implicaría la tesis de que existe un mismo «sistema de conceptos universales» de felicidad (emplazado en un cielo platónico, o en el cerebro humano, sede de las «estructuras lingüísticas profundas» comunes a todos los idiomas). Un sistema universal que se «expresaría» unas veces en latín, otras veces en griego, otras veces en inglés y otras veces en español. Pero este supuesto es gratuito, por no decir metafísico.

Y, sin embargo, parece ser el supuesto implícito de todos aquellos (generalmente profesores de filosofía) quienes, al escribir sobre la felicidad, comienzan su libro utilizando fórmulas de este tipo: «Felicidad se dice en latín *beatitudo* o *laetitia*, en griego *eudaimonía* o *hedoné*, en inglés *happiness* o *welfare*, en alemán *Seligkeit* o *Glückseligkeit*, etc.» ¿No es evidente que este supuesto, tan del agrado de los profesores de filosofía, atenúa la importancia de la clasificación de la «literatura de la felicidad»?

En cambio, quienes no tienen en cuenta semejante supuesto, que postula la universalidad (respecto de todos los hombres) de determinadas Ideas de felicidad o de tristeza, sino que vinculan los conceptos de felicidad o de tristeza a las fuentes que manan a través de los idiomas en cuyo seno se conforman las palabras conónimas de felicidad, podrán atribuir a la clasificación por idiomas de la «literatura de la felicidad» una profundidad mucho mayor y más decisiva.

Porque, tal es nuestro supuesto, no existe una Idea de felicidad, unívocamente delimitable, a la manera como existe el concepto de cuadrado o el concepto de triángulo. Estos conceptos geométricos son universales, independientemente de que se expresen por distintas palabras en cada idioma. Pero esto no puede aplicarse a la felicidad, porque, dada su naturaleza (vinculada a la evolución plural de los distintos grupos humanos) no existe ni puede existir una idea unívoca universal de felicidad. Y, por tanto, fingir que existe esa Idea universal diciendo que «*la felicidad* se dice *Glückseligkeit* en alemán, *happiness* en inglés, *makariotes* en griego...» es una ingenuidad o una impostura.

En efecto, cabe partir del supuesto de que los diversos idiomas en los que aparecen términos de la llamada «constelación semántica» de la felicidad, nos remiten a la consideración de materiales diversos (re-

lativos a situaciones históricas, culturales, sociales, políticas, etc., diferentes) a los que podrían corresponder conceptos de felicidad también diferentes. Y entonces el problema se nos plantea no ya a partir del supuesto de una unidad universal que se manifiesta en expresiones diferentes, sino a partir del hecho de la diversidad de significantes y de las acepciones que les correspondan. De aquí surge el problema de explicar el alcance de las líneas de intersección que pueda haber entre idiomas diferentes, y de las razones por las cuales los léxicos correspondientes en parte se han homologado en la traducción (¿qué tiene que ver *laetitia* con *makariotes*?). Desde esta perspectiva, el análisis de las diferentes concepciones, llamadas «acepciones», o «matices», comienza a ser el verdadero punto de partida para el análisis de la Idea de felicidad, y deja de ser una mera cuestión de erudición políglota.

Un criterio de clasificación, muy utilizado por los libreros y por el público, es el que distingue, en el conjunto «literatura de la felicidad», una clase de «literatura de la felicidad» caracterizada como «especulativa» o «teórica» (literatura sociológica, filológica, histórica, médica, filosófica) —una clase de literatura que pondría entre paréntesis el estado de felicidad o de infelicidad que pueda afectar al sujeto lector— y otra clase de «literatura de la felicidad» caracterizada porque ella está escrita teniendo en cuenta la influencia que ella pueda ejercer en la felicidad o infelicidad del sujeto lector. Por tanto, una literatura que se orientará, generalmente, a proveerle de reglas y consejos, etc., que puedan servirle para la atenuación de su infelicidad (la evitación del «sufrimiento inútil») y para el incremento de su felicidad. Son los libros llamados de «autoayuda» (generalmente considerados como «literatura menor», en lo que a la literatura de la felicidad se refiere).

Sin embargo, esta clasificación, que es muy importante (y tiene que ver con la distinción entre las disciplinas alfa-operatorias y beta-operatorias), no es fácilmente utilizable como clasificación dicotómica, puesto que hay muchos escritos sobre la felicidad que, sin perjuicio de tener un fuerte componente especulativo (si se prefiere: alfa-operatorio) no por ello dejan de ser libros prácticos de autoayuda.

Citaremos algunos libros sobre la felicidad que, dada la condición de sus autores (filósofos de primera magnitud, como puedan serlo Johann Gottlieb Fichte y Bertrand Russell), cualquiera clasificaría entre los «libros de pensamiento sobre la felicidad» (libros especulativos, alfa-operatorios). Y, sin embargo, y por declaración de sus autores, habría que clasificarlos como «libros de autoayuda a la felicidad».

El destino del sabio (Jena 1794) de Fichte es un libro de contenido inequívocamente especulativo y aun metafísico, en el que se trata de cuestiones muy directamente relacionadas con la felicidad. Sin embargo, en la última conferencia, la quinta, el autor nos descubre sus intenciones de «ayuda» a los lectores, pues quiere facilitarles el camino hacia la verdadera sabiduría, prenda de la felicidad: «Establecemos [les dice a sus oyentes, pero luego a sus lectores] por medio de una investigación filosófica, cómo deben ser los hombres con los cuales, en general, debéis tratar sin una estrecha relación. Luego estrecharemos los lazos con estos hombres...»

Bertrand Russell publica en 1930 un libro al que esperaban muchas ediciones y traducciones: *La conquista de la felicidad*. Clasificaríamos este libro en la clase de la literatura filosófica o especulativa de la felicidad, dada la condición de su autor y dado que en su libro Russell desvela rasgos inequívocos de su filosofía. Sin embargo, y ateniéndonos a los propósitos manifestados por su autor, no tendríamos más remedio que poner a este libro en la clase de los libros de autoayuda: «He escrito este libro —dice Russell— partiendo de la convicción de que muchas personas que son desdichadas podrán llegar a ser felices si hacen un esfuerzo bien dirigido.»

Otro ejemplo, tomado ahora, no de un filósofo de la talla de Fichte o de Russell, sino de un profesor de filosofía muy circunspecto y voluntarioso que escribe un libro muy cuidado, con varias reimpresiones, sobre la felicidad: el libro de Julián Marías, *La felicidad humana*. Por su contenido, un bibliotecario podría considerarlo como un libro especulativo, pues se trata en realidad de un libro doxográfico en el que el autor resume y comenta diversas doctrinas clásicas de la felicidad, como si ellas fuesen manifestaciones o análisis de una idea común —allí se habla de Platón, de Aristóteles, de Epicuro, de los estoicos—, y ofrece algunos capítulos con ideas orteguianas que a muchos agradarán y algunos tendrán por triviales, vulgares o tautológicas. Sin embargo el autor nos descubre enseguida, a modo de un cura de almas, la finalidad edificante de su trabajo: «... como la felicidad es siempre asunto *personal*, no basta un libro ni una doctrina: cada hombre, cada mujer, tiene que pensar, tiene que preguntarse perentoriamente por lo que entiende por felicidad y lo que necesita para ser feliz. *Este libro no pretende más que ayudar al que se haga esta pregunta*» (subrayado nuestro).

Otro criterio, que suele ser utilizado de hecho por editores y libre-

ros, y que se manifiesta en las presentaciones de los libros, o en sus fajas anunciadoras, es el criterio de la profesión del autor. La literatura de la felicidad podría clasificarse entonces en «libros sobre la felicidad escritos por médicos», contrapuestos a los «libros sobre la felicidad escritos por psicólogos», o «libros sobre la felicidad escritos por sociólogos»... o por historiadores, o por filólogos, o por filósofos, o por profesores de filosofía. Sin duda esta clasificación puede ser muy significativa, porque es muy probable que el enfoque de cada profesión arroje una luz característica, una perspectiva que conviene siempre contrastar con las de las otras profesiones.

Sin embargo, a veces, las sorpresas son muy grandes. Por ejemplo, leemos el libro de Enrique Rojas (un psiquiatra que ejerce en Madrid), *Una teoría de la felicidad*, que ha superado las treinta y cinco ediciones: se trata del libro de un médico psiquiatra que podría confrontarse con otro libro más reciente de otro psiquiatra, cuasi tocayo suyo, Luis Rojas Marcos (que ejerce en Nueva York), y que se titula *Nuestra felicidad*. Las perspectivas de ambos libros tienen muchas cosas en común, derivadas sin duda de la profesión de sus autores. Es la perspectiva propia del médico que busca ayudar a los infelices, ofreciéndoles normas prácticas, echando mano de frases, proverbios, citando a filósofos griegos que han podido llegar hasta ellos. Ninguno de estos autores, sin duda excelentes clínicos, parece tener una formación clásica, científica o antropológica sólida, y en este terreno se comportan como puros aficionados. El de Nueva York actúa desde los supuestos propios de un materialismo «vulgar y corriente» (*big bang*, transformismo, civilización industrial, neurotransmisores...), pero siempre dentro de la tolerancia y de la democracia (además —y ésta es una particularidad que trataremos de explicar en el cuerpo de este libro— el de Nueva York dedica casi la mitad de su libro a exponernos los, al parecer, antecedentes cosmogónicos e históricos, antes de entrar en el campo estricto de la felicidad humana). El de Madrid, que también conoce todos estos tópicos, y que también es tolerante, los enmarca, sin embargo, en una concepción teológica de la felicidad, propia de la concepción del mundo de alguien que se cree participante de la Obra de Dios: «... el bien más puro se halla en Dios, que es, por definición, el amor, o que Él mismo es amor... el fin último del hombre es Dios, está en Dios, que es el Bien supremo. La felicidad es el destino natural de todo hombre. Nadie puede no querer ser feliz; no hay una voluntad que busque la infelicidad».

También podríamos clasificar la literatura de la felicidad en «buena» y «mala». Este tipo de clasificaciones es además el más frecuente; es el que utilizamos para informarnos mutuamente sobre si merece la pena o no adquirir o leer un determinado libro sobre la felicidad. Pero es evidente que esta clasificación, de uso pragmático indudable, no puede sostenerse por sí misma, por la sencilla razón de que implica sobreentender el sentido que damos a los clasificadores «bueno» y «malo». Muchas veces sobreentendemos que algo es bueno cuando es «interesante». Pero muchos libros que son muy malos (por su ramplonería, por su «ignorancia de la cuestión») desde el punto de vista teórico o doctrinal, pueden interesarnos precisamente por su «maldad». El libro de Enrique Rojas, que acabamos de citar, es interesante para quien quiera constatar lo que puede dar de sí la combinación de médico y teólogo en el autor de una «teoría de la felicidad» con tres docenas de ediciones. Pero este libro, cuando utilizamos criterios académicos ordinarios, podría llamarse infame, y no ya por la «doctrina de la felicidad» que sostiene —la de Santo Tomás—, sino por el modo de defenderla: citas latinas aisladas de sus fundamentos, escaso, por no decir nulo, rigor doxográfico, metáforas vacías, que manifiestan que el autor utiliza los términos con la indocta ingenuidad de quien cree que no hay ninguna regla para utilizarlos de otro modo («la educación es el edificio, la cultura es el ornamento»), proposiciones gratuitas, pero presentadas como si fueran teoremas: «la felicidad está producida por tres órdenes de bienes, que se relacionan con el amor, el trabajo y la cultura» (¿por qué tres y no siete?, además, ¿acaso el trabajo no es ya cultura?). Es de suponer que a sus numerosos lectores no les preocupen estos «detalles académicos», porque para sus afanes apostólico-terapéuticos tanto da ocho que ochenta. En todo caso, el libro de Enrique Rojas es interesante sociológicamente, porque el simple abultado volumen de sus ventas nos recuerda la existencia de una gran masa de lectores de «pueril inteligencia» que, sin embargo, se consideran probablemente como miembros de una elite social (puesto que leen libros con citas en latín, fórmulas «transcendentales», etc.).

Tengo en las manos otro libro de un médico, Jorge Bucay, *El camino de la felicidad*. Si utilizásemos, en nuestra taxonomía, el rótulo «literatura basura sobre la felicidad», el libro de Bucay podría servir de prototipo. Y esto sin poner en duda que el libro pueda ser útil, como libro de autoayuda, para promover la felicidad de numerosos/as lectores/as cuya mente tenga «la blancura de la estupidez sin la menor mancha de

inteligencia». Lo que ya no está tan claro es si merece la pena que semejantes lectores puedan además llegar a sentirse felices.

Otro libro que yacía en mi mesa debajo del anterior, y cuyo autor es también médico, Manfred Kets de Vries (un psicoanalista «profesor clínico de desarrollo del liderazgo»), lleva un título prometedor: *La ecuación de la felicidad*. Este libro no es tan deleznable como los libros de sus colegas que hemos mencionado. Por lo menos el autor ya no es tan ingenuo, aunque no llega a ser del todo cínico. El autor promete unas «ideas claras sobre la felicidad y los retos de la vida». Y efectivamente las ofrece, quizá sin tener en cuenta, en su selección interesante, que las «ideas claras» pueden también ser «cortas». El libro es ameno, está plagado de proverbios chinos, búlgaros o árabes («ingredientes para ser felices: alguien a quien amar, algo que hacer, algo que esperar»; «morir con otros es mejor que vivir solo»). Kets da también por su cuenta sentencias pragmáticas: «La felicidad también contribuye a la felicidad: sentirse amado por Dios y creer en una vida después de la muerte ayuda a dar significado a la vida diaria...» Se ve que a Kets, como buen profesional, le da lo mismo que las «pastillas de autoayuda» que ofrece, en forma de proverbios, sean verdaderas o falsas, racionales o místicas: lo importante es que su cliente, al tomarlas, se sienta satisfecho, feliz. No en vano cita también un proverbio inglés: «Toda la felicidad se halla en la mente.» Incluso recoge alguna fórmula más sutil, por ejemplo una de Albert Schweitzer: «La felicidad no consiste en otra cosa más que en tener buena salud y mala memoria.» O bien: «La felicidad propia agradece la infelicidad ajena.» O bien, otro proverbio tomado de Gore Vidal: «Tener éxito no es suficiente; otros deben fracasar.» Y cuenta a propósito una historia rusa: Dios promete a alguien que le dará lo que quiera, pero con tal que el vecino reciba el doble; después de rumiar la oferta, el campesino le dice a Dios: «Sácame un ojo.» Y así sucesivamente. Sólo que estas sentencias, bastas o sutiles, expuestas por Kets casi a título de chistes o de paradojas, procedentes de fuentes no muy controladas, se pueden también encontrar envueltas, como simples corolarios en el imponente sistema teológico que ha sido canon de la ortodoxia durante siete siglos: nos referimos al sistema teológico de Santo Tomás, del que hablaremos en su momento, en lo que respecta a la doctrina de la felicidad (en el capítulo cuarto). Pero no estaría de más contrastar los proverbios de Gore Vidal, o la historia rusa, con la doctrina de Santo Tomás cuando afirma que los bienaventurados, que gozan de la visión beatífica, ven incre-

mentada su beatitud (que consiste en estar en la presencia de Dios) al contemplar a los condenados que sufren en el infierno, en virtud de una justicia que también es divina.

En resumen, el libro de Kets es un libro ameno, interesante, pero que no tiene absolutamente nada de teoría, a pesar de la ecuación que promete. Es un rosario de recetas, que podrá servir a muchos lectores para pasar el rato (y con esto ya cumpliría sus fines de autoayuda) e incluso para sugerirle algún tema de meditación. ¿Puede pedirse más a un libro sobre la felicidad?

5. *El «criterio arquitectónico»*

El criterio que vamos a utilizar para clasificar la «literatura de la felicidad» pretende ser un criterio objetivo, es decir, «libre de valoración», que no proceda por calificaciones o descalificaciones lógicas, estéticas o éticas, tales como *bueno* o *malo, basura* o *limpieza*. Un criterio que sea, además, técnicamente viable (discriminativo) en su aplicación (lo que no quiere decir que ésta sea sencilla o inmediata, porque muchas veces, por no decir todas, tal aplicación requerirá minuciosos análisis). Además, el criterio está calculado para que pueda servir para separar la literatura de la felicidad en dos clases, cuyo alcance sea no sólo *etic* (respecto del criterio utilizado) sino también *emic* (es decir, aplicable a la intencionalidad de los autores o creadores de esa literatura).

Seguramente es casi imposible buscar un criterio que, no siendo trivial (o irrelevante, cuanto a sus consecuencias), reúna las condiciones deseadas, fuera de la perspectiva «arquitectónica», es decir, la perspectiva desde la cual las construcciones literarias puedan ser analizadas, no ya en cuanto a su verdad o falsedad material, sino desde la perspectiva de sus propias líneas de construcción consideradas en función de algunos fundamentos dados y, más sencillamente, de algún determinado principio (con lo que no quiere decirse que este principio no deba ir unido a otros principios). El criterio «arquitectónico» permitiría, por de pronto, clasificar a la literatura de la felicidad en dos grandes montones: el de los escritos (libros, artículos, prospectos...) en los que pueda constatarse la presencia, ejercida o incluso representada, del principio o fundamento tomado como criterio, y el de los escritos (libros, artículos, prospectos...) en los que no pueda constatarse la presencia, ejercida o representada, del principio tomado como criterio. Si una obra litera-

ria sobre la felicidad manifiesta la presencia del principio de referencia, pero en coexistencia con otros principios contradictorios, será clasificada en el montón primero. Y estos dos «montones» se convertirán en cuatro si distinguiéramos dos tipos de presencia del principio: explícita (o representada), e implícita (o ejercida). No entramos en el detalle de si por representación ha de entenderse el «reconocimiento explícito» del papel axiomático desempeñado por el principio, o si simplemente se trata de su formulación, como una proposición más, que obviamente ha de ser referida al postulado del principio, no a su mera mención (incluso como principio que se deniega).

Me permito decir al lector que yo he aplicado el criterio a una muestra, desde luego muy pequeña, de unos cien «títulos felicitarios», y he logrado separarla, con relativa facilidad, en dos montones. Desde luego, el montón más abultado (unas ochenta obras) era el que contenía la literatura que utilizaba el principio de referencia, que exponemos a continuación.

6. *El «Principio de felicidad»*

El principio que hemos escogido como criterio de clasificación es el que denominaremos «Principio de felicidad». Y tenemos que darle un nombre, porque aunque el principio se utilice masivamente, ni siquiera ha merecido nombre, es decir, una re-flexión sobre su condición y función «arquitectónica» de principio (lo que demuestra, dicho sea de paso, la penuria de los análisis gnoseológicos de la literatura de la felicidad).

El Principio de felicidad lo reconocemos en dos formulaciones, a las que podríamos llamar *débil* y *fuerte*. Para evitar repeticiones, supondremos que el «Principio de felicidad» es una abreviatura del Principio débil de felicidad; al Principio fuerte de felicidad lo designaremos «Supuesto de la felicidad».

El Principio de felicidad tiene a su vez diferentes versiones (de alguna de ellas tendremos que hablar en el cuerpo de este libro). Pero tomaremos como «canónica» la formulación que Séneca hace del mismo al comenzar su *De vita beata*: «Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felizmente...» (*«Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt, sed ad pervidendum, quid sit, quod beatam vitam efficiat, caligant»*).

El Supuesto de la felicidad, que también tiene diferentes versiones, encuentra en un libro de Fichte sobre la felicidad, *Die Anweisung zum*

seligen Leben (1806), una formulación que merece, por su radicalismo y brevedad lapidaria, ser escogida como canon del principio fuerte: «La vida [humana] es ella misma felicidad» (*«Das Leben ist selber die Seligkeit»*); o expuesto en forma extensional: «Todos los hombres son felices.»

La falta de reflexión sobre la «existencia literaria» de estos principios (ni siquiera se han denominado así a estas «sentencias») puede explicar el descuido de Nietzsche en una frase suya muy citada y alabada por su agudeza observadora, a pesar de su carácter completamente gratuito: «El ser humano no aspira a la felicidad, sólo el inglés hace eso» (la frase figura en *Götzen-Dämmerung* [Sentencias y flechas, 12; trad. de Sánchez Pascual]). ¿Habrá que sobreentender que Nietzsche creía que Séneca era inglés? Pero lo más grave es que muchos profesores de filosofía celebran la ocurrencia de Nietzsche como si fuera una profunda observación sociológico-histórico-filosófico-cultural.

El Supuesto de la felicidad lo encontramos en muchos más lugares de la literatura de lo que algunos pudieran sospechar. Y esto, aun entendiendo a «los hombres», no ya sólo como meros «hechos empíricos», o sujetos psicológicos (porque todo el mundo conoce la existencia de individuos humanos profundamente desgraciados o infelices durante toda su vida, o por lo menos durante la mayor parte de ella), sino como «hechos esenciales», o sujetos de derechos y de deberes. Y así podremos advertir la presencia del Supuesto (como Principio fuerte de la felicidad) en la mayor parte de la literatura teológica católica sobre la felicidad, sobre todo en su línea tomista: el hombre, una vez redimido del pecado original, siente la alegría o la felicidad de la existencia (Louis Lavelle insistió en ello, contracorriente, en la época del existencialismo), más aún, *debe sentirla*. Esta tradición cristiana acusa su presencia incluso en la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América (Congreso del 4 de julio de 1776), en cuyo segundo párrafo se habla, no sólo del deber, sino del derecho inalie-nable, entre otros otorgados por el Creador, de la «búsqueda de la felicidad» (*«the Pursuit of Happiness»*).

La interpretación normativa (o esencialista) del Principio fuerte de la felicidad, que en su forma «directa» muy pocos (incluso quienes la ven como excesiva) considerarán «dura» o «cruel», aunque la consideren gratuita, se hace «dura» y «cruel» cuando adopta la forma contrarrecíproca (a pesar de que esta forma es lógicamente equivalente a la directa) manteniendo su interpretación esencial: «Luego todos aque-

llos que no son felices no son hombres.» ¿Qué serán entonces? Degenerados, enfermos..., acaso, habitantes del tercer mundo.

Un cauce interesante a través del cual parece abrirse hoy camino el «principio de la felicidad» es el de la Genética. Brevemente: «buscamos la felicidad porque estamos programados genéticamente para ser felices». Quienes así piensan, podrían acaso apoyarse, como en una base empírica, en investigaciones similares a la que David Lykken (Universidad de Minesota) llevó a cabo en 1996. Analizando a 4.000 pares de gemelos nacidos entre 1936 y 1955 llegó a la conclusión de que el 50% de los casos de satisfacción de cada cual con su vida, podía atribuirse a una programación genética. Según esto (añadiríamos por nuestra parte) el principio de Séneca habría de reformularse de este modo: «el 50% de los hombres, hermano Galeón, quieren ser felices y logran serlo». Y ello —habría que añadir— independientemente de que en este 50% haya personas normales o parapléjicos (puesto que nadie es parapléjico todo el tiempo). Más aún: con este 50% de base empírica podríamos intentar reivindicar el principio de Séneca atribuyendo el 50% de los infelices a circunstancias externas, adventicias, y no a genéticas o innatas. Aquí estaría el margen de actuación de médicos y psiquiatras y, sobre todo, de psicólogos, para luchar democráticamente para conseguir la felicidad para ese 50% de hombre que todavía no son felices. Y sin embargo, y aunque esta meta fuera alcanzada, de suerte que el 100% de los ciudadanos de una democracia del bienestar resultaran ser felices, no podría mantenerse la tesis de nuestra programación genética para la felicidad. La razón es que la felicidad es una Idea histórica y culturalmente conformada, como pueda ser la Idea de la orquesta sinfónica o la profesión de registrador de la propiedad. Por muy melómana que sea una ciudadanía no podrá decirse que su melomanía orquestal está genéticamente programada; por mucha vocación que tengan los estudiantes de una facultad de derecho para llegar a ser registradores de la propiedad tampoco podrá decirse que están genéticamente programados para tal misión. La influencia de los genes podrá reconocerse en todo lo que concierne a la salud, al «temple», al tono muscular, niveles de ansiedad o depresión. Pero nada de esto puede confundirse con la felicidad, como tampoco la reacción innata en el niño de atención hacia el sonido puede explicar por sí misma el interés por la música sinfónica, ni el reflejo innato de aprehensión del recién nacido puede explicar su vocación ulterior de registrador de la propiedad.

En cualquier caso hay también otro modo más «suave», por no

decir ramplón, de acatar el Supuesto de la felicidad en su forma directa, a saber: el modo estadístico de la Sociología o de la Psicología social. Desde esta perspectiva ya no se dirá (con intención normativa, por ejemplo) que «todos los hombres son felices», pero sí, acaso, que lo es un 65%, o incluso en algunos países, un 75% de los ciudadanos. ¿Se dirá que estas estadísticas expresan simples hechos y no principios o normas? No, porque la cuestión no es la de lo que expresen las estadísticas, sino la de la perspectiva desde la que se interpretan. Y, como veremos en el cuerpo del libro, muchos autores que citan y subrayan estas estadísticas, como una respuesta a los pesimistas y apocalípticos, lo hacen precisamente desde el Supuesto de la felicidad, referido implícitamente al menos a un futuro próximo, al estado final, o al fin de la historia de las calamidades humanas. Razonan, en suma, desde el supuesto de que todos los hombres (al menos en un futuro próximo) serán felices, en el democrático Estado de bienestar.

Es cierto que la interpretación estadística del Principio fuerte de la felicidad resulta muy ramplona, sobre todo si esta interpretación se utiliza como una «justificación» empírica del principio filosófico: «Todos los hombres son felices», no, «pero sí un 75%». Recuerda esta justificación la ridiculez de aquel historiador británico de la ciencia (William Wightman, *The Growth of Scientific Ideas*, Edimburgo, 1950, pág. 10) que comentando, y en son de benevolente justificación, la tesis de Tales de Mileto, «Todas las cosas son agua», concluía: «Efectivamente, la mayor parte de la superficie terrestre, digamos un 70%, es agua.»

7. *Desarrollo del criterio adoptado en función de la distinción entre «ejercicio» y «representación»*

Si nos atenemos ante todo al Principio débil de felicidad, es decir, si ponemos entre paréntesis (de momento) el Supuesto de la felicidad, la aplicación del mismo, según su ausencia o presencia en la literatura de la felicidad (distinguiendo a su vez la presencia en explícita o representada e implícita o ejercida), daría lugar a los cuatro grupos o «montones» siguientes:

A) Literatura de la felicidad que asume el Principio de felicidad tanto en el plano del ejercicio como en el plano de la representación.

B) Literatura de la felicidad que asume el Principio de felicidad en el plano de la representación, pero no en el plano del ejercicio.

C) Literatura de la felicidad que asume el Principio de felicidad en el plano del ejercicio pero no en el plano de la representación.

D) Literatura de la felicidad que se mantiene al margen del Principio de felicidad.

Las situaciones A, C y D no plantean «problemas de consistencia», y pueden ser ampliamente ejemplificadas.

La situación C, por ejemplo, es muy frecuente, y en ella se encuentran muchos libros de «autoayuda», escritos desde una perspectiva psicologista, que acaso si no formulan siquiera el Principio de felicidad, es porque lo tienen por tan evidente que ni siquiera caen en la cuenta de que podría ser re-presentado y, en consecuencia, sometido a análisis (¿cuál es el fundamento del principio? ¿empírico e inductivo, o postulado o deducido de otros principios? ¿con qué otros principios ha de ser compuesto? ¿es posible prescindir de él?). Esta literatura se encuentra ante la teoría y la doctrina de la felicidad en una relación de ingenuidad análoga a la que mantendría, ante la teoría y doctrina del lenguaje humano, el adolescente o el indocto que se lanzase a escribir libros sobre el lenguaje suponiendo que existe una lengua universal que está además representada por la suya propia, y de la que las demás lenguas fueran sólo desviaciones.

En esta situación parece encontrarse un libro reciente, que ha merecido ya once ediciones en un solo año, y cuya ramplonería, desde el punto de vista teórico y doctrinal, es casi insuperable (sin perjuicio de la utilidad que pueda alcanzar ante un público que busca atenuar sus «sufrimientos» con la misma legitimidad, desde luego, que busca mantener el equilibrio de su peso, la tersura de su epidermis o la ondulación de sus cabellos). El libro se titula *La inutilidad del sufrimiento*. La autora, psicóloga de profesión, María Jesús Álava Reyes, parece tener las cosas tan claras que trata de la felicidad como si ella fuera un bien concreto y evidente por sí mismo, que pudiéramos alojar en «nuestro interior» (a la manera como podríamos alojar unos gramos de oro en una muela o una prótesis en un hueso). De lo que se trata por tanto es de adquirir ese bien, con el objeto de «disfrutarlo». Por supuesto, a la autora no le hace falta siquiera preguntar por la naturaleza y por los contenidos de ese bien objetivo, la felicidad. Se dan por supuestos. Por ello la curiosa distinción que ella establece entre *felicidad subjetiva*, dada por evidente, y *disfrute* de esa felicidad. Al parecer, la felicidad, según dice la autora, está «dentro de nosotros mismos» (diríamos, como la perla en la ostra, o como el oro en la muela); «uno de los mejores objetivos de nuestra

vida» será «aprender a alcanzarla para poder disfrutarla». Pues bien, a pesar de la apariencia, en esta obra literaria no hay el menor análisis gnoseológico del Principio de felicidad. La autora, cuando habla de «principios», lo hace, o bien dando a la palabra el sentido del realismo más ingenuo, el de quien formula el «Supuesto de la felicidad» como si estuviera describiendo la realidad misma: «La felicidad está dentro de nosotros mismos» (por la misma razón la autora podría haber dicho: «La ondulación del cabello se encuentra en la cabeza de todos los hombres, aunque el uso la haya disimulado»). O bien utilizando «principio» en un sentido puramente pragmático, aunque sea gratuito: «Otro principio básico es que la felicidad está en nuestras manos.»

No es éste el caso de la situación B, porque no es fácil de admitir la posibilidad de una literatura de la felicidad (al menos, de la más «solvente») que asuma la sustancia del Principio y sin embargo luego no lo ejercite.

Sin embargo no nos parece que podamos concluir que la clase B es la clase vacía. Nada menos que la parte de la literatura de la felicidad debida a Aristóteles y, más en concreto, su *Ética a Nicómaco*, tendría derecho, nos parece, a ser incluida en esta clase B. En efecto (y anticipando la interpretación que daremos en el cuerpo de este libro), la *Ética a Nicómaco* comienza presuponiendo algo muy similar al Principio débil de felicidad. Pero Aristóteles también presupone otra tesis de su sistema (organizado antes de escribir la *Ética a Nicómaco*), y muy singularmente ésta: «Que el único ser feliz por esencia es el Acto Puro.» Esta tesis no está explícita en la *Ética a Nicómaco*; sin embargo, sólo desde ella puede entenderse el proceder de esta obra maestra. Comienza triturando todo lo que suele entenderse comúnmente como felicidad: las riquezas, el poder, la gloria. ¿Cómo podría justificarse este comienzo, que arrasa los contenidos más sólidos de la felicidad tal como ésta es entendida en la vida real de los hombres? Sólo porque Aristóteles está situado en la plataforma de su tesis fundamental: la tesis según la cual la felicidad esencial es la del Acto Puro en su eterna actividad de conocerse a sí mismo.

Desde esta plataforma, ni la riqueza, ni el poder, ni la gloria, que son contingentes, en relación con los hombres, podrán confundirse con la felicidad auténtica. La única forma de vida humana que se aproximaría a la felicidad divina sería la *vida teorética*. Aristóteles ha tomado sin duda como modelo a Teeteto, el «matemático puro», de quien Platón ofrece una semblanza en la famosa digresión del diálogo de su nombre.

Sin embargo Aristóteles no llega a afirmar que Teeteto pueda considerarse como prototipo de la vida feliz humana. La vida teorética, incluso la de Teeteto, es sólo un aspecto, más o menos fugaz, de la vida real, y, en todo caso, necesita de salud, de alimentos, de hábitos, de esclavos: la vida teorética es fugaz, insegura e incierta. La felicidad consistirá, desde luego, en la contemplación, pero sólo el Acto Puro puede mantener indefinidamente la contemplación pura, con seguridad y sin necesidad de hacer otras cosas. En todo caso, el hombre no puede alcanzar la forma de vida propia de Dios. Consecuencia: luego ningún hombre puede considerarse propiamente feliz, ni ahora, ni en el pretérito, ni en el futuro, por los siglos de los siglos. De este modo podemos concluir que Aristóteles está, de hecho, rechazando el Principio fuerte de felicidad, pero también está rechazando el Principio débil. Porque lo que Aristóteles nos está diciendo, aunque sea con sordina, es que no puede afirmarse que los hombres deseen en verdad la felicidad, porque lo que desean (riquezas, poder, gloria, o conocimiento) no es propiamente la felicidad, sino otra cosa, su falsa apariencia.

Aristóteles, en consecuencia, no asume, en ejercicio, ni siquiera el Principio débil de felicidad, aunque lo hubiera asumido, diríamos hoy, como «hipótesis de trabajo».

Incluso podríamos ir más allá: las conclusiones realmente críticas de Aristóteles en lo que respecta a los contenidos de la felicidad humana vienen a constituir la primera gran demolición del Principio de felicidad. Pero lo más sorprendente es que la práctica totalidad de sus intérpretes no lo han advertido, probablemente porque se encuentran prisioneros del mito de la felicidad, y cuando leen a Aristóteles van buscando la corroboración de su mito, y ven en Aristóteles el prototipo del hombre prudente que recomienda la conquista de una felicidad ecléctica, por la vía de la moderación y del término medio.

8. *Importancia del Principio de felicidad para la clasificación de la literatura de la felicidad*

¿Y por qué el Principio de felicidad tiene importancia para la clasificación de la literatura de la felicidad?

Obviamente la respuesta a esta pregunta sólo podrá darse desde alguna concepción determinada de la literatura de la felicidad, en su relación con alguna concepción determinada de la felicidad misma.

Por nuestra parte, la concepción que presuponemos es la que se expone a lo largo de este libro. Por consiguiente, la respuesta que vamos a bosquejar en esta Introducción es una anticipación de la que mantenemos en su Final. No hay círculo vicioso más que en el supuesto de que el cuerpo del libro carezca por completo de valor.

El fundamento de la importancia que atribuimos al Principio de felicidad en la literatura de la felicidad no es otro sino el reconocimiento del papel que desempeña este principio en todo cuanto tiene que ver con la relación de lo que se comprende bajo el término «felicidad» y el hombre, ya se considere en cuanto sujeto de la felicidad, inmerso en el campo zoológico, o, por el contrario, exento respecto de ese campo.

Para decirlo en términos muy poco rigurosos pero indicativos: la importancia del Principio de felicidad estriba en la conexión que él postula entre la felicidad y los hombres, entre la felicidad y el «destino del Hombre» y de su puesto en la «jerarquía del Universo». Una conexión que, ya sea para asumirla, ya sea para impugnarla, no podrá ser marginada después de formulado el Principio.

De aquí se deduce la importancia del Principio de felicidad en el proceso de construcción de una concepción consistente de la felicidad, en general, es decir, de una Teoría general de la felicidad y de una Doctrina general de la felicidad. El Principio de felicidad desempeñaría, según esto, cara a la organización del «campo de la felicidad», un papel análogo al que desempeña, en el campo de la Mecánica, el Principio de la inercia («todos los cuerpos en movimiento tienden a continuarlo de modo rectilíneo y uniforme»). Si retirásemos el Principio de la inercia de la Mecánica, todos los fenómenos del Mundo que tienen que ver con el movimiento caerían en un caos ininteligible.

Con esto queremos decir que sólo aquella literatura de la felicidad que asuma el Principio de felicidad puede ofrecer una Teoría general o una Doctrina general de la felicidad. Y queremos decir que aquella literatura de la felicidad que no asuma este Principio, no puede ofrecer, aunque lo pretenda, una Teoría general o una Doctrina general de la felicidad. Lo que ofrecerá será otra cosa (no por ello despreciable *a priori*): por ejemplo, la explicación (supuestas ciertas condiciones: salud, situación social, etc.) del mecanismo neurológico de generación de un «estado de ánimo» relajado, tranquilo o sereno (llámese *ataraxia* o *sophrosine*; en general estados de ánimo *apolíneos*) y el control (relativo) de los procedimientos para alcanzarlo o para recuperarlo. O bien, la explicación de los mecanismos neuronales de generación de

la jerarquía del Universo. Dicho de otro modo: la cuestión de la felicidad no puede ser reducida al campo de la Psicología, ni al de la Sociología, ni al de la Política. Ninguno de estos campos puede dejarse al margen, pero ninguno de ellos puede tampoco pretender ser un sustitutivo o un sucedáneo de la concepción filosófica de la felicidad.

Ahora bien, que Aristóteles o Santo Tomás, junto con otros grandes pensadores, como Plotino o Spinoza, como Schopenhauer o Heidegger, hayan construido y reconstruido la *verdadera doctrina de la felicidad* (ya sea en una dirección limitativa, como Aristóteles o Schopenhauer; ya sea en una dirección expansiva, como Santo Tomás o Spinoza) no quiere decir que esa *verdadera filosofía de la felicidad* que ellos nos ofrecen sea una *filosofía verdadera de la felicidad.* Puede querer decir también que no cabe seguir manteniendo el proyecto de una filosofía de la felicidad, es decir, que la Idea de felicidad no tiene por qué asumir el papel que la tradición de Aristóteles le ha asignado. Puede querer decir incluso que el término «felicidad», como nombre de todo cuanto esta idea comprende, ni siquiera corresponde a una Idea. De hecho no todos los grandes sistemas filosóficos han podido otorgar a la Idea de felicidad la importancia que Aristóteles o Santo Tomás, Spinoza o Schopenhauer, le atribuyeron.

El objetivo de este libro es demostrar, por tanto, que la cuestión de la felicidad no puede seguir siendo considerada como la cuestión fundamental de la filosofía, o si se quiere, de la Antropología filosófica, y quienes así lo mantienen son ideólogos, meros creyentes, o impostores. Más aún, este libro intenta demostrar que la cuestión de la felicidad, en cuanto cuestión vinculada a la cuestión del Género humano, debe ser dejada de lado, pero no por otra razón sino porque lo que es preciso dejar de lado es la cuestión misma del destino del hombre, y del supuesto lugar determinado que le corresponde en la jerarquía del Universo. Si no cabe una filosofía verdadera de la felicidad es porque no existe una jerarquía del Universo, ni un destino del Hombre en ella —lo cual no quiere decir que no exista un tanque de flotación de agua salina sobresaturada, o una dosis de LSD, o un remedio contra la calvicie.

Pero esto es tanto como decir que sólo podrá desistirse de la cuestión de la felicidad cuando nos hayamos enfrentado con las ideas que ella compromete. Lo que no se puede confundir es la problemática filosófica de la felicidad tal como la planteó Aristóteles y la problemática del goce hipotalámico y de todos los asuntos que están relacionados

con objetivos tales como los de obtener créditos bancarios para crear una pequeña empresa, con los problemas de la soledad, o los problemas de la calvicie. Podrán considerarse estos asuntos como cuestiones de felicidad, pero del mismo modo a como podrían considerarse cuestiones de libertad o cuestiones de sabiduría. Quien ha decidido replegarse definitivamente a las *cuestiones positivas* que envuelve bajo el rótulo *felicidad* («evitar la depresión», «ganar amigos», etc.), podrá creer que ha logrado demoler la *filosofía de la felicidad*. En realidad no ha hecho nada de esto, porque simplemente está ocupándose de otras cosas.

Sólo podemos decir que nos ocupamos de la felicidad humana cuando nos enfrentamos con la metafísica o con la ontología de la felicidad, es decir, por tanto, con la cuestión del destino del Hombre y de su puesto en la jerarquía del Universo. Y esto ya sea con la intención de recuperar estas Ideas, ya sea con la intención de demolerlas. Lo que es intolerable es escuchar de la boca del pobre diablo que acaba de comprar una sesión de inmersión en cámara de agua salada que «él ya ha resuelto el problema de la felicidad». Este pobre diablo (que sin embargo ha dispuesto de dólares o de euros suficientes para pagar las sesiones) es el que nos recuerda la sentencia de Goethe: «La felicidad es de plebeyos.»

1

El campo de la felicidad

1. SOBRE EL TÉRMINO «CAMPO» EN GENERAL

1. *El «campo» no es un «jardín»*

El título de este capítulo —«El campo de la felicidad»— podría hacer creer a algún lector desprevenido que se encuentra ante una frase de intención poética, algo así como un calco sintagmático de «El jardín de las delicias», o acaso una alusión (un «guiño») al Jardín de Epicuro. Pero su intención no es ésa, y no tanto porque «felicidad» no tenga nada que ver con «delicias», sino porque «jardín» es, en cierto modo, un término diametralmente opuesto a «campo». *Jardín* envuelve la idea de un lugar cercado desde fuera, acotado, tranquilo y pacífico, en el que se guardan (etimológicamente, en francés, *jardin* tiene que ver con *garder*, «guardar») plantas y árboles escogidos («Jardín de Plantas», «Jardín Botánico»), que en parte podrían haber crecido allí antes de que el hombre las haya transplantado; además, el jardín puede ser montuoso (el «jardín italiano»), mientras que el campo es llano, y aunque puede estar cercado («campo cerrado»), está generalmente abierto («¿quién puede poner puertas al campo?»). Pero sobre todo, y a diferencia del jardín, que implica ya una cultura secundaria refinada, el campo está en el origen primero de la idea de cultura, de la agricultura (en cuanto *campo frumentario*, del que habla Catón en su *De Agricultura*). El campo no es un lugar en el que se guardan, como en el jardín, plantas escogidas: es un lugar en el que se cultivan cereales, por ejemplo, para segarlos después en la cosecha. El «campo frumentario» es un «teatro de operaciones», es un taller, y se diferencia del jardín como el taller del escultor o del pintor se diferencia del museo, o el taller

de la imprenta, lleno de libros en proceso de fabricación, se diferencia de la biblioteca.

Como es sabido, el término «campo» del español procede del latino *campus*, que se contrapone, como acabamos de recordar, a *mons*, «monte». Un campo es un terreno llano o allanado, mejor o peor acotado, en vistas sobre todo a actuar en él de algún modo. Pero el allanamiento, en cuanto preparación del campo, no significa hacer tabla rasa (lo que será sólo un caso particular). La preparación ha de tener presentes los contenidos heterogéneos que en él se encuentran, esperando que aparezcan en función de los que buscamos en el curso del tiempo. El campo lo hemos allanado (respecto de las zonas colindantes) no tanto para uniformar todos sus contenidos, sino para prepararlo a fin de que en él puedan ir surgiendo los términos y las capas de términos más heterogéneas y complejas posibles. Esto ya ocurre en los campos de los agricultores, que requieren la rotación de los cultivos: el arado los allana, para que en los surcos puedan germinar sucesivamente la cebada, la avena, el arroz, los tubérculos más diversos. Y esto ocurre también cuando en el campo elegido no metemos los arados y los bueyes, sino las espadas y los caballos de ejércitos enfrentados entre sí, cuando convertimos el campo en campo de batalla, en Campo de Marte, o simplemente en campo de maniobras. De esta acepción militar latina del campo procedería, como sugieren Ernout-Meillet, el alemán *Kampf*, que traducimos por «lucha»; un término en alemán susceptible de entrar en compuestos tan célebres como puede serlo el *Kulturkampf* de Bismarck (1871) y *Mein Kampf* de Hitler (1925). A la acepción militar se vinculan también los campos de tiro, e incluso los campos de concentración; y por supuesto, las campañas militares.

Esta acepción general de campo como terreno acotado en función de actuaciones y operaciones definidas, o como conjunto o constelación de contenidos discretos pero relacionados dentro de un contorno que los separa de otros terrenos o selvas colindantes, se mantiene viva en nuestros días, no sólo en el léxico agrícola o militar, sino también en el científico (campo del microscopio), en el lingüístico (campo semántico), lúdico (campo de fútbol) o médico (campo quirúrgico); sin olvidar el importantísimo concepto físico de campo de fuerzas. En los últimos años se ha consolidado en España la forma latina *campus* como significante, por antonomasia, del recinto envolvente de los edificios de una universidad, cuando ésta es interpretada desde la utopía

de la ciudad universitaria o ciudad de los sabios (paradójicamente, respecto de la contraposición campo/ciudad, el «campus universitario» llegará a equipararse a la misma «ciudad universitaria», acaso porque algunas universidades sólo disponen de edificios, o de plantas de edificios, y no de zonas «ajardinadas» que los rodeen).

2. *El «campo de la felicidad» entendido como campo científico o paracientífico*

Las consideraciones precedentes están orientadas, principalmente, a fundamentar el alcance de nuestra negativa a que se interprete el título de este capítulo como inspirado por una intuición poética.

Pero también para subrayar que su intención no es propiamente léxica (la presentación del «campo semántico» o de la «constelación semántica» del término «felicidad»), como podría creer, y aun agradecer, el lector habituado a la metodología de la llamada «filosofía analítica», porque presupone, con Wittgenstein, que los «límites del mundo» (en nuestro caso, el campo de la felicidad) son los límites de nuestro lenguaje. Pero el campo de la felicidad del que vamos a ocuparnos en este primer capítulo no quiere reducirse a la condición de un campo semántico, y menos aún de campo literario de significados asociados únicamente a significantes literarios, a letras o palabras. Y no porque las palabras del lenguaje que tienen que ver con la felicidad (y no de un lenguaje de palabras determinado, como pueda serlo el inglés, que es el que tenía y aún tiene presente la secta de los «analíticos») no sean contenidos de todo derecho del campo de la felicidad, y aun contenidos imprescindibles que sirven de hilo conductor para cualquier exploración de ese campo (decían ya los estoicos por boca de Epicteto: el comienzo de toda doctrina debe ser la consideración de los nombres, *initium doctrinae sit consideratio nominis*).

Pero el campo de la felicidad no se reduce a un campo semántico o lingüístico. La razón es que los contenidos lingüísticos o literarios del campo que nos ocupa no son siempre los primeros, ni en cualquier caso los únicos. Más aún, ni siquiera cuando los lingüistas se ocupan de algún «campo semántico», pueden creer (salvo en los casos en que se atengan al análisis de una única lengua) en que los límites del lenguaje sean los límites del mundo. Sobre todo cuando tiene que desbordar los «límites de su lenguaje» para confrontarlos con otros

lenguajes (por ejemplo, en la traducción, o en la etimología), se ven obligados a desbordar también los límites del lenguaje en general, es decir, a constatar, de algún modo, que es en realidad el «Mundo» el que establece los «límites del lenguaje». Lo saben muy bien los lingüistas que levantan «atlas lingüísticos», siguiendo la metodología conocida como «palabras y cosas» (*Worten und Sachen*): no es posible fijar las zonas extensionales de las palabras de un idioma sin tener en cuenta las cosas implicadas, que aparecen representadas por dibujos figurativos, que ya no podrán interpretarse como signos lingüísticos, por muy buena voluntad de acatamiento al «imperialismo de los lingüistas» que tengamos. De hecho, en el campo de la felicidad, no sólo veremos «palabras», sino también «cosas», o, si se prefiere, otras «cosas» distintas de las palabras, tales como villas de recreo, o palacios *Sans Souci* (lugar tranquilo para el reposo y la felicidad, sin preocupaciones), estatuas, diosas de la felicidad, monedas, templos dedicados a la felicidad, pociones mágicas y, en nuestros días, pastillas industriales o ampollas inyectables denominadas Ataraxil, Sofrosinil cuando no éxtasis (es decir, toda la artillería del vocabulario epicúreo); y también rostros de semblante feliz o desgraciado, secreciones hormonales, cosechas de trigo o cornucopias (cuernos de la abundancia), fanfarrias y marchas triunfales y exultantes, himnos a la alegría —entonados en el Parlamento europeo— o melodías relajantes. También pertenecen al campo de la felicidad abundantes contenidos de la cultura extrasomática, tales como calabozos, cadenas, instrumentos de tortura.

El campo de la felicidad, o «campo felicitario», al que se refiere el título de este capítulo, es, en resolución, antes que un campo semántico, un «campo de batalla» dialéctico, es decir, un *campo gnoseológico*, ocupado por las ciencias positivas o afines; un campo gnoseológico que tiene que ver, sobre todo, con el «campo antropológico», en la medida en que el campo antropológico está envuelto a su vez por el «espacio antropológico» (para las expresiones «campo gnoseológico», «campo antropológico» y «espacio antropológico», puede verse el *Diccionario filosófico* de Pelayo García Sierra). En efecto, desde las coordenadas del materialismo filosófico presuponemos que todo campo o espacio gnoseológico tiene que ver con algún campo o espacio ontológico; precisamente porque para el materialismo las ciencias positivas, pero también las disciplinas colindantes, no son entendidas como «construcciones ideales», o «cadenas de proposiciones» separadas de

la realidad, sino como una «transformación» de determinados contenidos «mostrencos» de diversas áreas de esta realidad en otros contenidos concatenados con aquéllos.

3. *Campo de la felicidad y espacio de la felicidad*

Un campo gnoseológico (científico o paracientífico) es ante todo el territorio en el que tienen lugar las *operaciones* con conjuntos de *términos* dados, que mantienen *relaciones* unos con otros, y que dan lugar a transformaciones (o a construcciones transformativas) de unos términos en otros términos pertenecientes a ese territorio. Transformaciones previamente preparadas por las técnicas, de cualquier tipo que sean (incluyendo aquí a las técnicas mágicas). Y, por extensión, lo que se dice de las ciencias habrá que decirlo de otras disciplinas que mantengan alguna semejanza o parentesco con las ciencias positivas (tales como la Geometría, la Termodinámica o la Genética); y que incluso se autodenominan, o son consideradas en algunas épocas, como ciencias positivas (como ocurre con la Teología dogmática) o incluso con algunas disciplinas filosóficas, aunque su metodología sea muy distinta de la que es propia de las ciencias positivas.

Un campo gnoseológico estará siempre inmerso en un espacio gnoseológico, porque ninguna ciencia puede considerarse capaz de agotar su campo, siempre «superficial» (aunque sea el «campo unificado» que buscan los físicos); es decir, porque su campo gnoseológico está limitado, no sólo por la Realidad, sino también por los campos de otras ciencias o de otras disciplinas que no son científicas. Por ello, el espacio gnoseológico contiene también, no sólo las disciplinas precientíficas, sino también las disciplinas antecedentes. No es éste el lugar para tratar del espacio gnoseológico, tal como lo trata la *Teoría del Cierre Categorial* (cuya exposición cuenta ya con cinco volúmenes publicados). Me limitaré a recordar que este espacio es «tridimensional», es decir, que se organiza en torno a tres ejes, disociables pero inseparables, denominados «eje sintáctico», «eje semántico» y «eje pragmático»; y que cada eje consta de tres secciones denominadas sección de los «términos», de las «operaciones» y de las «relaciones» (propias del eje sintáctico), sección de los «fenómenos», de las «referencias» y de las «esencias» (propias del eje semántico), y sección de los «autologismos», de los «dialogismos» y de las «normas» (propias del eje pragmático).

En consecuencia, el espacio felicitario (y el campo de la felicidad) podría considerarse como un territorio incluido en el espacio gnoseológico, en la medida en la cual la felicidad pueda ser considerada como un campo susceptible de ser trabajado por una o más técnicas o ciencias positivas, o, por extensión, por disciplinas que aunque no sean propiamente científicas o técnicas (farmacológicas, gimnásticas, masajísticas, etc.), mantengan o pretendan mantener alguna conexión profunda con determinadas disciplinas científicas. Por ejemplo, a título de aplicación de estas disciplinas, como cuando se pretende haber logrado un «control de la felicidad» mediante técnicas vinculadas a la fisiología del sistema nervioso; o con disciplinas académicas que suelen mantener una «convivencia» con la felicidad, por ejemplo la Ética, la Política o la Teología (cada una de las cuales dice interesarse, de algún modo, por la felicidad).

Ahora bien, en la medida en que no reconozcamos que el campo de la felicidad corresponda a alguna disciplina científica determinada en sentido estricto (como si pudiese hablarse de una «Ciencia de la Felicidad» o de un «Tratado de la Felicidad») —aunque no nos parece posible negar que mantenga relaciones con diversas disciplinas científicas— concluiremos que sólo de un modo indirecto u oblicuo (y mejor aún, estrictamente crítico o negativo) el «campo de la felicidad» intersecta (con valor cero) con el espacio gnoseológico.

4. *El campo de la felicidad como campo antropológico (no zoológico, ni teológico)*

En cambio, el campo de la felicidad y el espacio de la felicidad, que no tienen intersección plena con la Gnoseología, sí la tienen con la Ontología, y, en particular, tiene que ver directa y esencialmente con el campo y el espacio antropológicos. Obviamente la naturaleza de esta relación esencial dependerá de la doctrina sobre la felicidad que se presuponga, y también de las doctrinas ontológicas sobre la realidad que se tomen como referencia.

Es evidente que quienes circunscriben el campo de la felicidad al círculo de las cosas humanas —excluyendo de ese campo a los animales linneanos, a los animales no linneanos, a los espíritus puros y a Dios— tendrán que considerar el campo de la felicidad como una parte, y acaso como una *pars totalis*, del campo antropológico. Pero quie-

nes defienden la necesidad de extender el campo de la felicidad a los animales («también los animales, al menos los grandes simios, tienen derecho a una vida feliz», es una fórmula que podría resumir las propuestas del Proyecto Gran Simio) y, sobre todo, quienes mantienen la doctrina teológica tradicional, según la cual sólo Dios es el ser que es feliz por esencia, y de un modo necesario y sempiterno, no podrán admitir la reducción del campo de la felicidad al campo antropológico, puesto que la felicidad tendrá que ser reconocida también en el campo zoológico y en el campo teológico.

Ahora bien, partimos del principio metodológico, propio del materialismo, de la imposibilidad de tratar ontológicamente de la felicidad (salvo que nos mantengamos en una perspectiva lexicográfica, lingüística o fonética) «desde ninguna parte», desde «ningún supuesto»; por tanto, lo que negamos es la posibilidad de llevar a cabo un análisis de la felicidad a partir de los diversos campos (teológicos, zoológicos, psicológicos, antropológicos) desde los cuales pudiera ser tratada. Éste es en rigor el punto de vista que adoptan quienes exponen históricamente (doxográficamente) la temática de la felicidad, ya sea ofreciendo un resumen de Aristóteles (desde el campo teológico), acompañándose después de la exposición de Locke o de Hume (desde el campo psicológico).

Desde la metodología materialista, es preciso comenzar tomando pie en un campo ontológico determinado; lo que no significa que desde él no haya que tratar de incorporar a los otros. Si partimos del campo teológico es porque, desde él, suponemos que podremos explicar el campo zoológico, y el psicológico y el antropológico. Lo que nos parece metodológicamente estéril, o meramente escolar o lexicográfico, es fingir estar «sobrevolando» cualquier campo, en nombre de la neutralidad, apoyándonos únicamente en significados del término felicidad, y suponiendo que todos ellos puedan subsumirse en alguno común y coherente.

Este libro opera desde el supuesto de que el campo de la felicidad se circunscribe propiamente en el espacio antropológico. La felicidad es, según esto, una Idea, o un conjunto de conceptos, que hay que referir primariamente a la Antropología, y no a la Zoología o a la Teología. Ni los animales realmente existentes pueden llamarse felices o infelices, ni Dios, si sólo tiene una existencia ideal, puede considerarse feliz o desgraciado. Pero esto no significa que la felicidad (o la infelicidad humana) pueda considerarse como una «propiedad», sea esencial, sea accidental (el «cuarto predicable»), que carezca de toda relación con los

animales, o con los dioses. O, recíprocamente, que los animales o los dioses no tengan que ver con la Idea de felicidad.

La felicidad, en realidad, se relaciona con el Hombre, pero también con el Mundo y con Dios (o con los dioses). Son precisamente estas tres Ideas aquellas en función de las cuales puede estructurarse el espacio antropológico.

En consecuencia, podemos precisar nuestros presupuestos diciendo que el campo de la felicidad lo entenderemos como un área (cuyas raíces y extensión habrá que determinar) del espacio antropológico.

5. *El «espacio antropológico» como «espacio de la felicidad»*

De hecho, la doctrina del espacio antropológico está concebida con el objeto de dar respuesta a las dificultades implicadas en la definición de la Antropología cultural (en cuanto disciplina con pretensiones científicas), contradistinta de la Zoología antropológica o de la Etología humana.

Que el «hombre» y las «cosas humanas» constituyen el campo de actuación de la Antropología parece una evidencia que muchos intentarán justificar como implícita en la propia etimología del término «Antropología» («tratado del hombre»). Pero, dejando de lado las cuestiones fundamentales que tienen que ver con el señalamiento del «contorno» del campo (¿cuál es la línea de frontera que separa el «hombre» de la «Antropología» de los primates y aun de los homínidos tales como el australopiteco, el pitecántropo, el hombre de Heidelberg o el hombre *antecessor*?). Es decir, suponiendo que un contorno semejante estuviese ya establecido, o pudiera llegar a establecerse *in medias res*, subsistirían las dificultades en la definición de la Antropología, que derivan del hecho de que, en cualquier caso, la Antropología no puede reducirse a la consideración del campo antropológico, es decir, al análisis inmanente del «hombre desde el hombre», como pedía Arnold Gehlen («hasta ahora el hombre ha pretendido ser entendido desde Dios o desde la Naturaleza; hora es ya de intentar entender el hombre desde el hombre»), a la manera como las Matemáticas se circunscriben a la inmanencia de los «objetos matemáticos» (y de sus concatenaciones), dejando fuera todo intento de explicar las matemáticas «desde la Física» o «desde la Psicología».

Sólo desde la perspectiva de un idealismo absoluto (el de Johann Gottlieb Fichte, cuando identifica el hombre con un «espíritu egoiforme» y reduce a Dios a la condición de espejo del Yo, y a la Naturaleza a la condición de no Yo) cabría identificar el *espacio antropológico* con el *campo antropológico*. Desde siempre, el hombre ha sido considerado en su relación con otros «contextos envolventes», es decir, en el ámbito de un espacio antropológico, cuyas dimensiones se establecerán en función de las épocas, de las sociedades o de las culturas. En la tradición cristiana, el hombre sólo puede entenderse, no ya desde el hombre, sino desde un espacio antropológico de varias dimensiones, por cuanto en él deberá figurar no ya sólo un Dios abstracto (el Dios de Aristóteles, o el de los neokantianos), sino un Dios con las tres Personas de la Santísima Trinidad, una de las cuales, la Segunda (precisamente para dar la felicidad a los hombres, redimiéndoles de su pecado original, fuente de todos sus sufrimientos y desgracias), llegará a unirse hipostáticamente en el hombre a través de Cristo. También figuran en el espacio antropológico los ángeles, y en especial los ángeles rebeldes, que iniciaron el desencadenamiento de todo el drama cósmico e introdujeron la infelicidad en el Mundo de las criaturas. También pertenecerán al espacio antropológico de la felicidad los ángeles caídos, los demonios, y, por supuesto, la Naturaleza física y espiritual creada por Dios.

En la época moderna esta multiplicidad de dimensiones o ejes del espacio antropológico se reducirá a tres, que serán designadas ordinariamente en función de Dios, del Mundo y del Hombre. Más adelante desaparecerá Dios y los dioses del espacio antropológico. En consecuencia, éste quedará reducido a un espacio de estructura bidimensional: la Naturaleza y el Hombre, en muy diversas versiones (*Naturaleza/Libertad* en Kant, *Naturaleza/Espíritu* en Hegel, *Naturaleza/Historia* en Marx y Engels, *Naturaleza/Cultura* en Rickert, Cassirer u Ortega, etc.).

Esta reducción del espacio antropológico tridimensional a un espacio de dos dimensiones como las de referencia, tiene como consecuencia inmediata la obstrucción de cualquier interpretación de la religión que no proceda por *vía naturalista* («las religiones toman su origen de la observación de los cuerpos celestes, o del Firmamento») o por *vía cultural* («las religiones son producto de la imaginación libre de los poetas, o de los cálculos de políticos sutiles interesados en administrar opio al pueblo»).

La doctrina del espacio antropológico, característica del materialismo filosófico, reivindica la tridimensionalidad de este espacio. Pero no por razones empíricas, como si el carácter ternario de sus ejes fuera el resultado de una descripción enumerativa «de lo que hay». La tridimensionalidad del espacio antropológico se establece en función de una «deducción taxonómica» como la siguiente (fundada en el cruce de dos divisiones dicotómicas):

A) La que separa la Realidad en dos sectores: el *interno* (o inmanente) al hombre (considerado como una totalidad compacta, atributiva); y el *externo* (o trascendente) a él.

B) La que separa la Realidad en dos clases de seres: *personales* (o subjetuales, es decir, seres dotados de apetito y de conocimiento, a los que luego se agregará el sentimiento) e *impersonales*.

Cruzando estas dos dicotomías, y considerando la intersección entre el sector interno al hombre y la clase impersonal como la clase vacía, el espacio antropológico quedará estructurado en las siguientes tres dimensiones o ejes (cuyas denominaciones están tomadas de un diagrama que el lector puede consultar, si le interesa, en *El sentido de la vida*):

1) *Eje circular*, que polariza todos los contenidos del campo antropológico que a la vez sean inmanentes y personales.

2) *Eje radial*, que polariza los contenidos del campo antropológico que sean a la vez externos e impersonales.

3) *Eje angular*, que polariza los contenidos del campo antropológico que sean a la vez externos (o trascendentes) y subjetivos (o «personiformes»). A título de contenidos «imaginarios» del eje angular reconoceremos a los «animales no linneanos» (extraterrestres, ángeles, demonios, dioses olímpicos) y a los animales linneanos que han convivido con los hombres del Paleolítico, como númenes, benignos o malignos, y que habrán dado lugar a las religiones primarias. Después los númenes primarios se habrán transformado en los númenes secundarios y en los dioses zoomórficos o antropomórficos de las religiones secundarias. Estos dioses y númenes secundarios subsistirán solos hasta que las religiones terciarias (judaísmo, cristianismo, islamismo) establezcan la religión monoteísta, en la que sin embargo quedarán importantes residuos de religiosidad primaria y secundaria (puede verse *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*).

Si tomamos a título de premisa la doctrina del espacio antropológico —¿y quién podría disponerse a tratar de la felicidad desde el conjunto nulo de premisas, es decir, sin utilizar ningún supuesto, sino ate-

niéndose únicamente a una enciclopedia de datos, descripciones, proverbios, estadísticas, opiniones doxográficas, sobre la felicidad o afines?— tendremos que considerar al campo de la felicidad como polarizado en torno de algún eje del espacio antropológico (el eje circular, en nuestro caso), sin por ello dejar de lado las implicaciones que el campo de la felicidad pueda tener con el eje radial y con el eje angular. Todas estas implicaciones (físicas o religiosas) habrán de ser también consideradas como contenidos del espacio de la felicidad.

2. ESTRUCTURA GENERAL DEL CAMPO DE LA FELICIDAD: SUS CINCO ESTRATOS

1. *Cinco estratos del campo de la felicidad*

El campo de la felicidad, como cualquier otro campo, aunque haya sido allanado (preparado) en su base, no habrá de entenderse como el escenario vacío en el que pudiéramos esperar la aparición o presencia simultánea de contenidos homogéneos, al menos por cuanto todos ellos formasen parte de una misma plataforma, y contrajesen en ella relaciones mutuas. Por el contrario, los contenidos del campo de la felicidad, precisamente por ser contenidos relacionados con la felicidad (o que tienen que ver con ella y con sus contrarios), si aparecen o desaparecen en el mismo campo según procesos y relaciones relevantes, es porque, siendo heterogéneos, pueden, al enfrentarse entre sí, dar lugar a resultantes capaces de reintegrarse en el campo y de reestructurarlo.

Dicho de otro modo, la «unidad» que habrá que atribuir a los contenidos del campo de la felicidad, no garantiza una unidad homogénea de estos contenidos. Por el contrario, presupone la diversidad irreductible entre ellos, a la manera como el campo de batalla presupone la diversidad irreductible de los ejércitos que en él van a enfrentarse. Y esta diversidad se nos hace evidente:

1) De modo inmediato, sin más que advertir (si se prefiere: que postular) que la felicidad, en el dominio etológico-psicológico, sólo puede recortarse en el campo como tal frente a la infelicidad, frente al dolor o a la desgracia, que, por tanto, forman también parte de este campo. El campo de la felicidad está, según esto, estructurado inmediatamente de un modo binario, en dos clases opuestas de términos, dos a dos. Un campo en el que todos sus habitantes fuesen felices (o todos in-

felices) y en todo momento, dejaría de ser un campo de felicidad, porque aun en el supuesto de que él existiese, sus contenidos no podrían ser percibidos como felices. Toda percepción se organiza en función del contraste de los contornos de la cosa percibida con los contornos de las cosas exteriores a ella. Sólo percibo un color rojo por contraste con un color azul, o blanco, o amarillo (o sobre fondo azul, blanco o amarillo). Sólo puedo percibir la alegría (o la felicidad de un rostro) cuando la disposición de sus partes (cejas, párpados, nariz, boca) mantiene un contraste definido con las disposiciones de esas partes en el rostro triste. Darwin recogió esta relación en su «principio de antítesis», el segundo de los tres que estableció para interpretar *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*: «En todas las emociones de regocijo [de acuerdo con C. Bell] las cejas, párpados, ventanas de la nariz y ángulos de la boca se elevan. En las pasiones deprimentes ocurre todo lo contrario. Bajo la influencia de las últimas el ceño se pone pesado; los párpados, mejillas, boca, la cabeza en suma, desciende. Los ojos están apagados, el semblante pálido y la respiración lenta. En la alegría la cara se ensancha y en la pena se alarga.» Y Darwin continúa: «No pretendo asegurar que el principio de la antítesis haya tenido aquí su parte para producir estas expresiones opuestas, ayudando a las causas inmediatas que ya se han especificado y que parecen suficientemente claras» (cap. 8).

Ahora bien, si no hubiera estos contrastes entre las disposiciones de las partes del rostro, si el rostro estuviera con las cejas, párpados, ventanas de la nariz y ángulos de la boca constantemente elevados, no podríamos interpretar estas disposiciones, no ya tanto como expresión de una emoción o sentimiento de alegría o de felicidad (que es aquello con lo que Darwin, tocado aun de «introspeccionismo mentalista», se contenta) sino como contenido de la misma emoción o sentimiento de alegría o de felicidad. Mi sentimiento, o mi vivencia de alegría, no es independiente de la disposición alegre de mi rostro, ni esta disposición es una mera «manifestación externa» o declaración pública de mis sentimientos o vivencias privadas, íntimas. (En la forma, aun dualista, de la «teoría periférica de las emociones»: «no elevo mis cejas, párpados, ventanas de la nariz, etc., porque previamente me siento alegre, o experimento la vivencia de felicidad, sino que experimento esta vivencia cuando, *inter-alia*, elevo mis cejas, párpados, ventanas de la nariz, etc.»)

Podemos concluir, por tanto, diciendo que el campo de la felicidad no sólo está poblado de contenidos felices o alegres, sino también de contenidos contrarios a la alegría o a la felicidad, es decir, de conte-

nidos infelices o tristes, de acuerdo también con el principio tradicional: *contraria sunt circa eadem.*

El carácter correlativo que damos a los contenidos felices del campo, respecto de los infelices, y recíprocamente, podría ser puesto en entredicho por quienes se atienen al prototipo de la felicidad divina monoteísta, que no tiene necesidad de oponerse a la infelicidad. Sin embargo, y aun dejando de lado la abundante casuística en todo cuanto se refiere a la felicidad y a la infelicidad de los dioses, no podemos dejar de recordar que los monoteístas cristianos tuvieron en cuenta, con Santo Tomás, la posibilidad de un «incremento de la felicidad de los beatos» al contemplar las desgracias de los condenados en el infierno. E incluso habría que añadir que el mismo Dios de la Teología natural, aunque según el orden de la esencia no necesite de la infelicidad de las criaturas, en cambio, en el orden del conocimiento, sí la necesita, por cuanto su felicidad se nos presenta como un caso límite de la felicidad imperfecta (mezclada con felicidad) de las criaturas. (*«Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis, ut poenas impiorum perfecte videant»,* Summa Theologica*, Suplementos a la III parte, q. 94, a, 1, c.)

2) De modo mediato, si se quiere (es decir, por la mediación de los contenidos contrarios) podríamos constatar que los contenidos de felicidad del campo que nos ocupa no son tampoco uniformes, sino múltiples y heterogéneos. No solamente ponemos bajo el rótulo «contenidos de la felicidad» a las alegrías determinadas por el encuentro con un amigo, o por la comprensión de un chiste; también englobamos bajo el rótulo de los contenidos felices, el placer de una buena digestión o la somnolienta relajación producida por la audición de un *Largo* sinfónico, o el estado eufórico consecutivo a la ingestión de una droga, o a la recepción de una medalla honorífica importante, o de un premio esperado de la lotería. Se trata de *especificaciones* heterogéneas y distintas (y aun «discretas», es decir, no continuas) de contenidos que consideramos *genéricamente* como felices —o placenteros, gozosos, sabrosos, deleitables...— pero también como irreductibles unos a otros. No meramente como expresiones o grados de intensidad de una misma «sustancia continua de felicidad», o de un «fluido continuo de felici-

* «Y por eso, para que la felicidad de los santos les complazca más, y de ella den gracias más superiores a Dios, se les concede que puedan ver perfectamente las penas de los condenados.»

dad», una suerte de *calórico* imponderable que pudiera entrar y salir de los cuerpos y de los espíritus de los hombres. Incluso los receptores nerviosos, propioceptivos o exteroceptivos, cuya estimulación determina las diferentes especies de placer, son también diferentes.

3) *Mutatis mutandis* diremos algo parecido al referirnos a los contenidos de la infelicidad. También estos contenidos son específicamente heterogéneos, y no puedo considerar a todos ellos como meros grados diversos de intensidad de una misma sensación «dolorosa». También pueden ser diferentes los propioceptores o exteroceptores cuya estimulación determina las diferentes especies de placer o de dolor.

El campo de la felicidad contiene, desde luego, fenómenos etológico-psicológicos, pero también fenómenos de otros órdenes, incluso de naturaleza física (oro, esculturas, edificios, templos, sinfonías...). Por otra parte supondremos que los fenómenos sólo se nos definen como tales desde la plataforma de los *conceptos*.

Por ello mismo, y en todo caso, el campo no puede concebirse como si estuviera basado en un estrato de fenómenos. Lo que no significa que no haya que tener en cuenta la posibilidad de *disociar* este estrato del resto del campo. Lo designaremos como estrato I.

También forman parte del campo de la felicidad los conceptos de la «constelación felicitaria», conceptos que no son, por otro lado, separables de los fenómenos (cuya vinculación con los conceptos ya hemos apuntado). Pero, en la medida en que los conceptos son disociables de los fenómenos (disociables: por ejemplo cuando dos fenómenos son vistos como semejantes, la semejanza entre ellos es ya un concepto y no un fenómeno; estas relaciones de semejanza entre fenómenos son ya conceptos y no constituyen propiamente un fenómeno), los conceptos podrán ser «englobados» en un estrato del campo diferente al de los fenómenos, al que nos referiremos como estrato II.

Este lugar de orden de los estratos I y II sólo quiere tener un alcance meramente enumerativo. No se trata de suponer que los contenidos del estrato I sean los «sillares básicos» del campo —los «hechos»—, como si todos los contenidos del estrato II (y, sobre todo, los de los estratos ulteriores) fueran «superestructuras teóricas» que ni siquiera debieran considerarse como contenidos internos del campo. Los contenidos englobados en el estrato II los consideramos tan «básicos» como los que se engloban en el estrato I, y esto por la sencilla razón de que no reconocemos fenómenos sin conceptos (del mismo modo que no reconocemos conceptos sin fenómenos). El *fenómeno* de un «rostro o sem-

blante feliz» no puede ser definido o «recortado» al margen del *concepto* (al menos ejercitado) de «rostro o semblante feliz». Concepto que implica la relación de semejanza del fenómeno con otros rostros alegres y felices, así como la relación de contrariedad con otros rostros «tristes o atormentados».

No sólo hay que reconocer dos estratos I y II en el campo de la felicidad (o en los dominios de ese campo). Definiremos también un estrato III, al que adscribiremos las *Ideas* de felicidad, si es que estas Ideas engloban *conceptos* de diferentes dominios del campo, o incluso de campos diferentes (zoológicos, teológicos). Ideas que, en consecuencia, serán también disociables de los conceptos y de los fenómenos, aunque sean inseparables de ellos. A partir de estas Ideas «de primer grado» podrán surgir Ideas de segundo grado («Ideas de Ideas»), y así sucesivamente; sin embargo todas ellas podrán quedar englobadas en el mismo estrato III, por cuanto ellas tienen en común la posibilidad de «desbordar» los estratos I y II, y de referirse a campos distintos del campo de la felicidad que nos atañe.

Sobre los contenidos del estrato II se constituirán, en general, las *teorías*, que adscribiremos a un posterior estrato IV del campo (al estrato III se adscriben las Ideas). Las teorías las definimos como «sistemas de concatenaciones (clasificaciones, correspondencias, implicaciones) de conceptos» (concatenaciones que arrastrarán a los fenómenos, en una proporción mayor o menor, según la «potencia» de la teoría). Los «sistemas de conceptos» se mantendrán, en principio, en la «inmanencia» del contorno del campo de los fenómenos felicitarios, es decir, en su «dintorno».

Distinguiremos, por último, un estrato V del campo constituido por las concatenaciones entre Ideas, y cuya función definiremos por los efectos de incorporación del *campo* al *espacio* envolvente de ese campo. A los contenidos de este estrato V, constituido por las conexiones entre Ideas que sigan manteniendo la referencia a los fenómenos felicitarios, los identificaremos con las *doctrinas* de la felicidad.

El entretejimiento entre *teorías* y *doctrinas* de la felicidad dará lugar a lo que denominaremos «concepciones de la felicidad».

2. *Ilustración de la estratigrafía del campo de la felicidad con truenos y relámpagos*

Como ilustración sencilla del alcance y sentido gnoseológico de esta estratificación del «campo de la felicidad» podríamos poner la estratificación del campo meteorológico (en realidad, de un dominio muy restringido de este campo, como pueda serlo el que se organiza en torno a los fenómenos que designamos como relámpagos y truenos de una tormenta). Hablaríamos de un estrato I, el de los *fenómenos*, que engloba a los fenómenos ópticos del relámpago y del rayo, con todas sus variedades, y a los fenómenos auditivos del trueno, con todas las suyas. Son dos tipos de fenómenos que asociamos en general, aunque con frecuencia se den separados, por razones diversas (por ejemplo, porque el observador es ciego o sordo); estos fenómenos también suelen ir asociados con otros, por ejemplo la lluvia.

En el estrato II pondremos a los *conceptos* de relámpago, rayo, trueno, etc., sin los cuales los fenómenos ni siquiera pueden delimitarse: el relámpago debe ser «identificado» como tal, y ello requiere su repetición (que ya no es un relámpago) y la abstracción consecutiva del concepto que lo haga capaz de diferenciarse de otros fenómenos ópticos. Y todo esto requiere su vinculación a un signo mímico o léxico, establecido sobre *significantes* procedentes, en general, de dominios fenoménicos vinculados a los sujetos operatorios, pero externos al campo fenoménico de referencia. Otro tanto ocurrirá con el trueno. Lo importante es subrayar cómo la conceptuación fenoménica es constitutiva del fenómeno mismo singular. Al estrato II de la conceptuación fenoménica pertenecerán también las relaciones empíricas entre los fenómenos, como pueda serlo la relación de anterioridad cronológica de la percepción del relámpago respecto de la percepción del trueno, así como las reglas pragmáticas que establecen estas relaciones. (Por ejemplo, la regla de contar en segundos, tras la percepción del relámpago, el tiempo que transcurre hasta la percepción del trueno, y multiplicar por 340 para calcular la distancia en metros de la tormenta, pertenece al estrato II, si bien abre el camino al estrato IV, al estrato de la *teoría*.)

Advirtamos que el reconocimiento del componente conceptual de los fenómenos no significa una reabsorción del estrato I en el estrato II: los fenómenos no quedan agotados en sus conceptos fenoménicos, porque mantienen su ritmo propio.

Al componer los conceptos fenoménicos de relámpagos y truenos

con conceptos fenoménicos de otros campos o dominios no meteorológicos (como pudieran serlo, por ejemplo, los conceptos psicofisiológicos de sucesiones ópticas —fosfenos— o acústicas —truenos oníricos— que tienen que ver más con un campo psicofisiológico, que con un campo meteorológico) nos introduciremos en el estrato III, el de las Ideas de relámpago y de trueno.

Nos enfrentamos ahora con los procesos técnicos (intelectuales, verbales) orientados a establecer las conexiones causales, o de otro tipo, entre relámpagos y truenos. A los resultados obtenidos dentro de la inmanencia del campo fenoménico y conceptual, podremos llamarles *teorías*. Con ellas formaremos el estrato IV del campo meteorológico. Estas teorías no tienen por qué entenderse necesariamente como teorías científicas; pueden ser explicaciones mitológicas, como, por ejemplo, la «teoría» del martillo de Thor: el dios Thor, cuando golpea en el cielo con su martillo Miolnir, produce en el yunque chispas y ruido; las chispas son los relámpagos y los ruidos, los truenos. Subrayamos que una teoría mitológica no tiene por qué considerarse irracional; de hecho, se funda en la percepción de una analogía entre los fenómenos meteorológicos (celestes) y los fenómenos terrestres que ocurren en el taller de un herrero. El contenido mitológico (o mitopoiético) se reduce a la creación *ad hoc* de una figura fantástica, el dios Thor, a través de la cual quedan fijadas las analogías o las semejanzas. La teoría científica establecerá la conexión entre relámpagos y truenos a través, no ya del dios Thor, sino apelando a procesos electromagnéticos analizados en otros dominios no meteorológicos —en los que encontramos conductores de Oersted, de Faraday, de Ampere, o de Maxwell— en cuanto están concatenados con las moléculas del aire atmosférico.

A la «doctrina del rayo» le corresponderá establecer las conexiones entre los fenómenos físicos que relacionan a los relámpagos y a los truenos, con los fenómenos psicofisiológicos de su percepción. También corresponderá a la «doctrina del rayo» establecer las conexiones de los conceptos meteorológicos con los cursos agrícolas, con el curso de la Bolsa de valores y con el curso de la divina providencia. El «juego» que en cada caso pueda establecerse entre teorías y doctrinas podrá dar lugar a una *concepción* del rayo y del trueno que formará parte, a su vez, de nuestra visión cosmológico-teológica de la Realidad.

3. *Borrosidad en la separación de los estratos del campo de la felicidad*

Los contenidos del campo de la felicidad resultan, según lo dicho, estratificados en cinco estratos: el de los *fenómenos* (I), el de los *conceptos* (II), el de las *Ideas* (III), el de las *teorías* (IV) y el de las *doctrinas* (V) de la felicidad. Según esto al campo de la felicidad pertenece tanto una *expresión* facial eufórica; como la *conceptuación* fisognómica de esa expresión; al campo pertenecerá también la *Idea* que relaciona esa expresión humana con una determinada mueca de un mamífero o con el aspecto lozano de un vegetal; al campo pertenecerá tanto la *teoría* orientada a explicar fisiológicamente los mecanismos de esa expresión, como la *doctrina* que intente dar cuenta del alcance de estos conceptos y teorías en el conjunto del Cosmos. Al campo de la felicidad pertenece tanto la expresión eufórica de un rostro como la doctrina de Plotino sobre la felicidad.

Es obvio que las líneas de frontera entre los diversos estratos no tienen por qué ofrecer siempre el mismo grado de nitidez. A veces la distinción resultará artificiosa, e incluso habrá que admitir que, en muchos lugares, podremos encontrarnos con intrusiones o fragmentos de un estrato en otro estrato. Pero lo importante es distinguir los estratos (no confundirlos todos en un caos). No será necesario, como ya hemos advertido, interpretar el número de orden asignado a cada estrato como si se tratase de un orden sucesivo en el tiempo individual o histórico. En realidad cada estrato sólo resulta accesible desde la plataforma de un estrato de orden superior; de donde se deduce que, por ejemplo, sólo cabe hablar, de hecho, del estrato de los fenómenos cuando estamos situados en la plataforma de alguna doctrina o de alguna teoría (teoría que, eventualmente, habrá que rectificar). Dicho de otro modo: es pura ingenuidad, disfrazada de hipercrítica, la pretensión de erigir el estrato fenoménico en un estrato básico primario, «libre de supuestos». Tal fue la pretensión de la fenomenología positivista (la de Husserl: «Nosotros somos los verdaderos positivistas»).

Los fenómenos (*sense data*, vivencias) no son, según esto, el «obligado punto de partida». En realidad no hay «puntos de partida», empíricos o axiomáticos, porque partimos siempre *in medias res*, y desde ahí retrocedemos o vamos adelante una y otra vez. Lo que sí hay es multiplicidad heterogénea (categorial) de fenómenos y de conceptos, pero también de ideas, de teorías y de doctrinas. Por ello, la confron-

tación que muchas veces hacemos entre un grupo de fenómenos y una teoría está envuelta en una confrontación entre una teoría (disimulada en los fenómenos) con otra teoría.

Cuando la gran masa de teorías de la felicidad afirma sentenciosamente, y como sabiéndolo de buena tinta, que «todos los hombres buscan la felicidad», y lo afirman como una «cuestión de hecho» (o de experiencia, como un «dato fenomenológico»), lo hacen en realidad desde la plataforma de alguna doctrina de la felicidad (en este caso, desde una doctrina de estirpe teológica, como más adelante veremos).

Todas estas puntualizaciones, que son propiamente de índole gnoseológica, quieren mantenerse, al menos al principio, al margen de toda valoración acerca de la importancia práctica, o «vital», que haya de ser otorgada a los contenidos de cada estrato. Un «emotivista» podrá afirmar (aplicando al caso la fórmula de Tomás de Kempis que ya hemos citado), que «más vale sentir o vivir la felicidad que saber definirla». Pero tal afirmación valorativa tendremos que dejarla de lado. Ante todo, porque lo que aquí (en este libro) nos interesa, son, en cualquier caso, las cuestiones que tienen que ver más con la definición de la felicidad, que con su «experiencia», que se da por supuesta. Y sobre todo, porque sospechamos que la mera referencia a los sentimientos o a las vivencias de felicidad está ya formulada desde la plataforma de alguna teoría o de alguna doctrina (más o menos confusa y oscuramente ejercitada).

Pope, en su proyectado epitafio para Newton, afirmaba que Dios, tras haber creado el Mundo, se dio cuenta de que no sabía lo que había hecho. Y entonces dijo: «Sea Newton.» Y todo fue luz. No entramos en el plano de las valoraciones (a fin de concluir que la teoría de la gravitación es más importante que el mundo de los fenómenos gravitatorios). Basta mantenernos en el plano gnoseológico para poder afirmar (traduciendo el epitafio de Pope) que los fenómenos de la gravitación ni siquiera pueden manifestarse como tales fenómenos independientemente de la teoría de la gravitación. Los fenómenos de la felicidad ni siquiera pueden manifestarse como tales fenómenos, independientemente de las teorías, de las doctrinas o de las concepciones de la felicidad.

3. EL ESTRATO I DE LOS *FENÓMENOS* DE FELICIDAD

1. *Qué es un «fenómeno» en sentido helénico (no kantiano ni husserliano)*

«Fenómeno» es término que en este libro se toma en una acepción que está más próxima a su genuino sentido helénico (el que figura en el lema *sozein ta phainomena*, «salvar los fenómenos», de los antiguos astrónomos griegos) que al sentido que imprimió al término el idealismo alemán (desde Kant hasta la fenomenología de Husserl). En su acepción griega, un fenómeno es un contenido del Mundo que se destaca del resto por una cierta rareza o anomalía (todavía en nuestros días, en fiestas de aldeas, leemos el cartel: «Pasen a ver el fenómeno de la vaca de dos cabezas»). El fenómeno, además, se manifiesta a varios sujetos (o a uno mismo varias veces), y con alguna variación en cada percepción. Lo que nos indica que el fenómeno, aunque sea idiográfico, o cuasi idiográfico —el fenómeno de la aurora boreal, o el fenómeno «Apolonio de Tiana presente a la vez en Metaponto y en Atenas»— no deja de tener una repetibilidad o universalidad, al menos de índole noética. El *fenómeno* resulta ser entonces correlativo de la *esencia* o *estructura*. El fenómeno de la retrogradación de los planetas en sus trayectorias es correlativa a la trayectoria que se consideraba *teóricamente* esencial, a saber, la trayectoria circular en torno a la Tierra (o, luego, en torno al Sol).

Un capítulo especial lo constituyen los fenómenos portentosos o milagrosos, como pueda serlo el fenómeno de la regeneración súbita de la pierna de Miguel Juan Pellicer (es decir, el «milagro de Calanda», en el siglo XVII); lo que no quiere decir que todo milagro pueda ajustarse al formato de un fenómeno. Para que un milagro sea un fenómeno, tendrá que versar sobre «materia cinematográfica», es decir, susceptible de ser representada en imágenes (como es el caso del milagro de Calanda, o también el caso del milagro de la multiplicación de los panes y los peces). Un milagro cuya materia sea por definición invisible, no podrá asumir la forma de un fenómeno: tal sería el caso del milagro de la transubstanciación eucarística. Este milagro ya no sería un fenómeno, sino una teoría, por ejemplo, la «teoría de la transubstanciación» de Santo Tomás de Aquino. (Cuando Goya pinta la comunión de san José de Calasanz, aunque presupone la teoría de la transubstanciación de Santo Tomás, no por ello la representa: el milagro

de la transubstanciación no cabe en un cuadro pintado, aunque sea de Goya, porque es invisible y no puede aparecer como fenómeno: las «aureolas» con las que el pintor —o el director de cine— envuelven a la hostia consagrada son artificios postizos, equiparables a un rótulo literario, pero no son fenómenos, aunque pretendan hacerse pasar como tales.)

Como característica decisiva de los fenómenos, en su sentido helénico, habrá que considerar su corregibilidad. Al menos, la corregibilidad de los marcos en los cuales aparecen. Un fenómeno descrito en un marco conceptual determinado no tendría por qué ser considerado como incorregible, si es que acaso encaja mejor en otro marco, concepto o estructura (esencia). De otro modo, los fenómenos no tienen por qué mostrarse siempre con claridad y distinción, como tales fenómenos. Un fenómeno puede ser oscuro y confuso. Oscuro, es decir, no bien delimitado con claridad de otros fenómenos, que incluso pueden formar parte de otros campos colindantes (el placer es acaso sólo un fenómeno felicitario oscuro, es decir, que no pertenece plenamente al campo de la felicidad humana). Confuso, es decir, con sus partes o componentes no bien distinguidas unas a otras. En cambio, el fenómeno, en el sentido del idealismo alemán, se opone no a la *esencia*, sino al *noúmeno*, que carece de definición positiva material y, por consiguiente, no encierra en sí mismo rareza o anomalía alguna. (Los fenómenos, tal como los entiende el idealismo, se aparecen ante todo a un mismo sujeto, llamado «sujeto transcendental»; que podríamos reinterpretar como un promedio de los sujetos empíricos.)

El fenómeno, en su sentido helénico, habrá de ser corpóreo, es decir, habrá de contener siempre un referencial («ese planeta retrogradando», situado a tantos grados de latitud, de longitud, etc.). Además presupondrá siempre un concepto ejercitado (vinculado a la esencia), en virtud del cual quede fijada la diferencia, según su contorno, con otros fenómenos (lo que implica la necesidad de la repetibilidad, sin perjuicio de sus variaciones, del fenómeno). En una sierra montañosa percibo un pico en forma de colmillo. «El Colmillo», como acaso se le llama, es un fenómeno físico, corpóreo y concreto (idiográfico), cuya figura hace que tal pico destaque entre otros muchos de su entorno; pero al mismo tiempo, la figura del pico, así denominado, aparecerá repetida, con diversos aspectos, en lugares distintos. En cualquier caso, la figura del Colmillo presupone el concepto de colmillo, derivado de los colmillos de un oso o de un lobo.

2. *La felicidad como fenómeno*

Que tiene sentido hablar de los fenómenos de la felicidad se deduce de la misma naturaleza del término «felicidad» en sentido positivo, en virtud del cual lo que llamamos «feliz», como contenido positivo, va referido a algún sujeto gramatical concreto: «pradera feliz», «gallina feliz» (capaz de poner unos «huevos felices», que se venden más caros, como tales, en el mercado); pero también Aglao Psofidio, «el hombre más feliz de la Tierra», a juicio del oráculo de Delfos. Un sujeto gramatical que ofrece una cierta rareza por el contraste que su felicidad habría de mantener con otros sujetos gramaticales infelices o neutros. Aglao Psofidio representaba una cierta anomalía, no sólo porque contrastaba con los demás hombres infelices, sino con otros hombres que se consideraban muy felices, en función de su rango social, como fue el caso de Giges, rey de Lidia, que quedó asombrado cuando el Oráculo le dijo que el hombre más feliz de la Tierra era aquel Aglao que vivía cultivando su pequeño huerto, situado en un rincón de la Arcadia.

Con todos estos recuerdos no queremos insinuar que el concepto o esencia en función de la cual se recortan los ejemplos citados de fenómenos felices haya que retrotraerlo precisamente a la infelicidad o al dolor; aunque no faltan *teóricos* que, como algún epicúreo, haya puesto la esencia de la felicidad precisamente en el alejamiento del dolor, en la *aponía*. La infelicidad será ocasión para que los fenómenos de la felicidad destaquen intensamente, como fenómenos raros, en determinadas épocas. Por lo demás, en muchos de los ejemplos citados, la felicidad no se opone siempre a la infelicidad, sino simplemente a estados neutros de felicidad, o a casos de felicidad en grado menor. Tal fue, al parecer, el caso de Giges respecto de Aglao Psofidio.

En cualquier caso la felicidad, como *laetitia sempiterna* o beatitud en Dios, sólo puede ser una idea límite, pero nunca un fenómeno. Dios, el Dios único de los filósofos, no puede contener en su seno fenómenos de felicidad, ni puede formar *ad intra* concepto alguno de felicidad. Como tampoco puede llevar a cabo actos religiosos (¿a quién podría rezar Dios?). Tan sólo un Dios complejo y no simple, que ya no es el Dios de los filósofos, como pudiera serlo el Dios trinitario (Padre, Hijo, Espíritu Santo) podría «experimentar» vivencias de felicidad, si es que le fuera posible contrastar, por ejemplo, las vivencias paternas de su beatitud con las vivencias filiales de esa misma beatitud, o recíprocamente.

3. *No hay uno sino varios dominios fenoménicos en el campo de la felicidad*

La plétora de contenidos fenoménicos felices o infelices que forman parte del estrato I (el fenoménico) del campo de la felicidad está muy lejos de ser un *continuum*. Por el contrario, es preciso reconocer diferentes *dominios fenoménicos* discretos, y en *symploké*, es decir, conjuntados de tal suerte que ni cada uno esté en interacción con todos los demás, ni tampoco se mantenga aislado de la totalidad restante. Estos dominios fenoménicos de contenidos felices o infelices del estrato fenoménico del campo podrán reagruparse en cuatro grandes rúbricas:

A_1) La que cubre todos los dominios estrictamente subjetuales (entendiendo aquí por «subjetual» lo que dice referencia al sujeto corpóreo, por oposición a «subjetivo», por las razones que más adelante se expondrán). Cada sujeto corpóreo constituye, en principio, un *dominio subjetual* (dotado de una trayectoria o «línea del universo» propia) que se entreteje con otros dominios subjetuales. (Un tratamiento especial reclamarán los individuos corpóreos vinculados según los diferentes esquemas o figuras propias de la casuística de los hermanos siameses.)

A_2) La que recoge los dominios subjetuales de carácter supraindividual, es decir, los grupos sociales de toda índole (bandas, familias, naciones...).

B) La que corresponde a los dominios objetuales constituidos por cuerpos no subjetuales (orgánicos o inorgánicos).

C) La que corresponde a objetos incorpóreos, aunque sean materiales (tales como triángulos geométricos, grupos, anillos...).

Las rúbricas A y B podrían subdividirse utilizando la oposición habitual entre el orden de la Naturaleza y el orden de la Cultura. Al margen de esta oposición quedan (suponemos) los dominios materiales o afines incluidos en la rúbrica C, siempre que demos por supuesto que los objetos matemáticos no forman parte del «Reino de la Cultura», pero tampoco del «Reino de la Naturaleza».

4. *Fenómenos de felicidad entre mamíferos: felicidad genital en ratas y en lactantes humanos*

Entre los fenómenos felicitarios, positivos o negativos, del dominio A, citaremos, ante todo, los fenómenos de índole *natural*, como lo son predominantemente los fenómenos fisiológicos y los fenómenos etológicos. La línea de frontera entre estos fenómenos y los fenómenos de índole *cultural* tiene algo que ver con la línea que separa la Etología animal (con inclusión de la Etología humana) y la Psicología humana (con exclusión de la Psicología animal).

Entre los fenómenos fisiológicos consideraremos, en primer lugar, a todos aquellos que tienen que ver con las «disciplinas del placer o de la felicidad» (gimnasia, alimentación, masajes, dispositivos de «hipocampo», destinados a moderar el estrés, yoga, etc.) y sus contrarios (ayunos, sacrificios físicos, flagelaciones, etc.). También habrá que incluir aquí técnicas quirúrgicas (como la llamada «cirugía del dolor») y las farmacológicas (drogas psicodélicas, ansiolíticas, eufóricas, etc.).

En la «cirugía de la felicidad» (o del placer) incluiremos las intervenciones en el cerebro interno orientadas a estimular ciertos centros del placer, principalmente los del orgasmo. Por ejemplo, un *fenómeno* que indudablemente pertenece al campo de la felicidad es el comportamiento denominado «en busca del placer», observado en ratas o chimpancés cuyos cerebros son estimulados eléctricamente mediante corrientes que pasan por electrodos implantados en las áreas pertinentes (próximas al hipotálamo). Los moralistas escolásticos llamarían «lujuriosos» estos comportamientos (al menos cuando estuvieran referidos al hombre), porque la lujuria se entendía como una especie de «delectación del apetito concupiscible». El descubrimiento de este fenómeno de comportamiento en busca de placer (o si se prefiere, la interpretación de los hechos del condicionamiento como fenómeno de delectación) se debió a James Olds, en 1953, trabajando en el Departamento que Donald Hebb dirigía en Canadá. Olds estimulaba a una rata cada vez que doblaba una esquina determinada de un laberinto; esperaba que la rata terminara evitando la esquina. El fenómeno («rareza») apareció cuando Olds advirtió que las ratas, pasados unos minutos, volvían a la esquina de referencia. Guiado Olds y otros investigadores (P. Milner, también colaborador de Hebb) por la teoría de la motivación de Skinner, decidió utilizar el comportamiento mismo de las ratas para localizar las áreas del cerebro que tuvieran que ver

con los «centros de recompensa», que comenzaron a ser llamados «centros de placer»: conectaron un pedal a los electrodos, esperando que la rata volviera a presionar el pedal, tras haber experimentado un sentimiento placentero en alguna presión anterior. Las ratas —y éste fue el fenómeno asombroso— comenzaron a pisar el pedal cada vez con mayor frecuencia, hasta 5.000 veces por hora. Podría decirse, de algún modo, que la conducta de las ratas comenzaba a caer bajo el Principio de felicidad. Aprendían a recorrer mucho más rápidamente los itinerarios del laberinto que conducían al pedal, atravesaban incluso alambres con descargas dolorosas. En los años sesenta, Olds llegó a determinar en el cerebro un «río de recompensas», de placeres, en el haz anterocerebral medial del hipotálamo que va desde éste a los sistemas olfatorios de la corteza.

¿No tienen algo que ver los resultados de estas experiencias con el Principio de felicidad? En todo caso, no menos que otros. De cualquier forma, ¿no sería posible reinterpretar estas conductas de reiteración, orientadas a obtener una nueva fuente de placer, como una extensión a los campos zoológicos del principio antropológico de la felicidad («todos los hombres buscan ser felices»)?

Los fenómenos de la felicidad más comunes, de orden etológico, los encontramos en escenarios naturales o culturales en los cuales una fiera dispone de una buena comida, así como de tiempo suficiente para despedazarla, ingerirla y digerirla tranquilamente, en el bosque o en la jaula. Hablamos aquí de fenómenos, ante todo, porque en estos escenarios somos nosotros, los hombres, quienes percibimos «la felicidad de la situación» y se la atribuimos a la fiera, siempre con un grado de incertidumbre ante el riesgo de antropomorfismo. Bertrand Russell se refiere, sin duda, a este tipo de fenómenos cuando, al comenzar su *Ensayo sobre la felicidad* dice que «la más auténtica imagen de la felicidad nos la deparan unos animales ante una provisión abundante de alimento». Lo que ya no es tan claro es si Russell está haciendo, en este párrafo de su ensayo, fenomenología o teoría; o más sencillamente, si su fenomenología se lleva a cabo desde la plataforma de una teoría subjetualista de la felicidad, en general (concretamente, de la felicidad «a la inglesa», entendida como *happiness*, sobre la que más adelante volveremos).

Pero acaso los fenómenos felicitarios más primarios, o simplemente más oscuros, sean los que se asocian a la «infancia feliz» (de cachorros mamíferos, de niños), y sobre todo, en los mamíferos, a las primeras fases de esta infancia, las de la lactancia; fases en las cuales la

Psicología evolutiva, como Etología humana, y la Etología animal, se confunden. En cualquier caso, no será impertinente subrayar que el término «felicidad» está precisamente relacionado con la lactancia, a través de algunos derivados suyos, principalmente el término *fellator, oris* (= el que mama o chupa, según Plinio); por tanto, también tiene que ver con la *felatio* o felación, maniobra felicitaria que en nuestros días suele ser ofrecida en las páginas de anuncios de la prensa diaria (como servicio normal de prostitutas y prostitutos, tolerados y legalizados, si no aun sindicados).

La «expresión de la felicidad» del niño lactante sano ha sido descrita o representada pictóricamente, muchas veces, por grandes artistas. ¿Se trata de una felicidad subjetual, de una sensación cenestésica de goce, de un placer tranquilo, seguro? O bien, la felicidad del lactante, ¿no desborda ya «los límites de su epidermis», hasta el punto de que ella pueda ser considerada como la primera forma que se le ofrece al niño para «estar en el Mundo» en disposición feliz, es decir, «fundiéndose con él»? No faltan psicólogos evolutivos que interpretan el proceso del lactante de chupar el pezón exuberante de la madre (sobre todo cuando va acompañado de la célebre «sonrisa del lactante»), como la primera forma, en principio placentera, pero ya genuinamente humana, de entrar el hombre en contacto con el Mundo. «El niño toma su primer contacto con el Mundo exterior chupando el pezón de su madre», dice Jean Piaget. Si tomamos en serio esta observación habría que decir que en el embrión de las «experiencias subjetivas de felicidad» habría que poner no sólo a las sensaciones subjetivas de placer, sino también a los «contenidos cósmicos» que lo proporcionan, y que corresponden a lo que los escolásticos llamaron «felicidad objetiva» (felicidad material, transubjetiva). Y en la famosa «sonrisa del niño», que Schopenhauer veía dibujarse a través de los abrazos amorosos de los amantes, acaso habría que poner antes un vínculo con «la especie cósmica», suprapersonal, que con el interior de las cabezas anubladas de los enamorados. «Desde la segunda semana de existencia el lactante es capaz de reencontrar el pezón, y de diferenciarlo de los tegumentos que lo rodean: esto prueba que el esquema de succionar para mamar comienza a disociarse de los esquemas de succionar en el vacío [diríamos: una succión formal] o de succionar un cuerpo cualquiera, dando así lugar a un reconocimiento en acto. De la misma manera, a partir de las cinco o seis semanas, la sonrisa del niño muestra suficientemente que reconoce las voces o las figuras familiares, en tan-

to que los sonidos o las imágenes desacostumbradas lo asombran...» (Jean Piaget, *La construcción de lo real en el niño*, 1937, cap. 1.)

En todo caso, si los mecanismos etológicos del «troquelado» (el *imprinting*) actúan en los procesos de lactancia, habría que concluir que el embrión del hombre feliz adulto se encuentra prefigurado en el lactante (en el «mamón»), que es el niño álalo. Y que la felicidad subjetiva del adulto mantiene acaso algún nexo con la conducta del chupar, no precisamente el pezón de la madre, pero sí sucedáneos suyos, como pudieran serlo, según opinión de muchos psicoanalistas, los cigarrillos o las pipas de tabaco.

En cualquier caso, los fenómenos de felicidad, de este primer dominio de fenómenos, suscitan ya la necesidad de plantear la naturaleza de la conexión que puede existir entre la «cara subjetiva o interna» de tales fenómenos y su «cara exterior», la conexión entre los fenómenos de sentimiento —sensaciones internas, cenestesias protopáticas, según la designación de Head, «vivencias», incluso algunos dicen «experiencias»— y los fenómenos de configuración somática o corporal, del rostro, de las manos, de los movimientos del cuerpo, etc. Comúnmente se supone que entre ambas «caras» media una conexión de tipo signitivo; sin embargo esta conexión parece más bien un recurso metafórico para salir del paso que una verdadera explicación de la conexión. Aún existen quienes «explican» metafísicamente la conexión como un caso de interacción entre el alma y el cuerpo.

Por lo demás, hay diferentes versiones de esta utilización de las categorías signitivas. Algunas veces se sobreentiende que el «cuerpo» es signo icónico y espontáneo del «alma» («la cara es el espejo del alma»): un rostro sonriente es signo de un alma feliz. Otras veces se supone que el «cuerpo» es un símbolo analógico, racional, por tanto, más o menos artificioso, como cuando se interpreta la estructura de los significantes (que son contenidos fisicalistas) con una reproducción analógica (una «metáfora fonética», en terminología de Wilhelm Wundt) del significado. Las palabras (significantes) de muy diversos idiomas con la vocal *a* representarían el significado de |grande| («grande», «máximo», «macro»). Otras veces la relación de signo entre un significante y un significado «incorpóreo» (subjetivo, anímico, imaginativo, en general, segundogenérico) se designa confusamente mediante el término *expresión* (el *Ausdruck* de Karl Bühler): es lo que hizo Darwin en su obra *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*.

Pero las categorías del signo están aquí utilizadas dentro del es-

quema binario tradicional que contrapone el alma (o conciencia, o mente, *mind*) y el cuerpo como lo *interior* y su *exteriorización*. Los «contenidos anímicos» se suponen emanados de alguna facultad subjetiva interna (sentimiento, reflexión, meditación...), denominada púdicamente «introspección», pero que no es otra cosa sino el sensorio común de los escolásticos, cuyo nombre todavía Darwin utilizó. Correspondientemente, los contenidos corpóreos que relacionan esas facultades subjetivas por medio de las categorías signitivas serían accesibles por la extrospección. Las violentas polémicas que se suscitaron en la época del positivismo y del neopositivismo entre los psicólogos introspeccionistas y los extrospeccionistas, dieron lugar al conductismo (behaviorismo), y en cierto modo condujeron a la transformación de la antigua Psicología comparada en Etología.

Desde el esquema dualista sólo cabe elegir entre el espiritualismo (introspeccionismo) y el corporeísmo (extrospeccionismo, que tenderá a reducir los contenidos anímicos a la condición de una «caja negra»). El único modo de liberarnos del dualismo alma/cuerpo, cuando nos referimos a un sujeto individual, es utilizar al sujeto como entidad no dual, sino unitaria; unidad que sólo puede ser conceptualizada cuando la entendemos como unidad de acción o de operación (y no, por ejemplo, postulando un sujeto neutro, anterior al alma y al cuerpo). Los contenidos segundogenéricos no emanan de un sensorio interno, ni tampoco del «interior» del cuerpo, sino de la concatenación de unos sujetos con otros en un continuo intersubjetivo.

5. *Fenómenos de felicidad en la vida social y política*

Entre los más genuinos escenarios fenoménicos culturales —ligados precisamente a la agricultura— que asociamos, en nuestra tradición, a la felicidad, no es posible olvidar la Oda de Horacio, el *Beatus ille*. Lo que ya no cabe asegurar es si la felicidad de quien «apartado de los negocios [de la Ciudad], como las antiguas gentes de los mortales, labra sus tierras con sus bueyes, lejos de todo cuidado» es un fenómeno efectivamente experimentado, o es un fenómeno reconstruido literariamente desde la plataforma de una teoría epicúrea de la felicidad, que aconseja el repliegue de la Ciudad —de la política— y la vuelta «a la descansada vida que huye del mundanal ruido», en los famosos versos de Fray Luis de León.

También parece obligado recordar, en el contexto del estrato I del campo de la felicidad, la representación literaria de los escenarios fenoménicos de la obra de Cervantes. En todos estos casos estamos, desde luego, ante «teorías»; pero teorías que parecen requerir la reconstrucción imaginaria de escenarios visitables, reconstrucción que corre a cabo del arte del escritor: «Dichosa edad y tiempos felices aquellos en los cuales los hombres no habían entrado todavía en la vida mentirosa de la ciudad...» Son los mismos escenarios primigenios por los que desfilaron, como fenómenos característicos, los salvajes buenos y felices de Rousseau, o los que en nuestros días desfilan en las obras de algunos antropólogos, o de algunos ideólogos (Zerzan, el más notable). Son los felices (e imaginarios) primitivos dedicados a la recolección de frutos silvestres, es decir, a la vida vegetariana, aún no ensangrentada por el hombre cazador, que introdujo en la Tierra la infelicidad, el dolor y la muerte.

Pero acaso los fenómenos «sociales» (supraindividuales) más explícitamente asociados a la felicidad sean ciertos «fenómenos institucionales», o instituciones sociales o culturales que se han constituido inicialmente, o han llegado a centrarse, precisamente en torno de alguno de los contenidos que forman parte del campo de la felicidad. Nos referimos a instituciones tales como las celebraciones gozosas, conmemoraciones orientadas a rememorar algún hecho que suscite la alegría y el contento, fiestas jubilosas, jubileos, o ritos de paso (nacimientos, bodas) consideradas como fenómenos felicitarios. También habrá que referirse aquí a ceremonias que envuelven dolor o sufrimiento institucionalizado, como puedan serlo las ceremonias de tortura, o los entierros (que solamente en algunas ocasiones, se manifiestan como fenómenos de alegría).

En todos estos casos cabe subrayar la paradoja implicada en la «institucionalización» del fenómeno; puesto que la rareza inicial del fenómeno (sobre todo, cuando éste es de carácter portentoso, o incluso milagroso) parece incompatible con su institucionalización. La paradoja se desvanece cuando el sujeto milagroso se considera como real, porque en tal caso, su institucionalización ceremonial no suprime el milagro, sino que lo provoca y lo canaliza, como es el caso de las ceremonias que, en la Iglesia católica, conducen a la transubstanciación eucarística (si bien ahora ya no hablamos de fenómenos jubilosos, sino más bien de teorías).

Y cuando el sujeto es milagroso, pero histórico, y de naturaleza vi-

sible, fenómeno cinematográfico por tanto (tipo «milagro de Calanda»), habrá que decir que su institucionalización no pretende tanto «reproducir el fenómeno» sino rememorarlo en la fiesta, rememorar, por ejemplo, una resurrección «histórica» que habría tenido lugar en el siglo XI (la resurrección milagrosa producida por santo Domingo de un obrero que construía el puente de la Calzada, mediante una *fiesta jubilosa*, la procesión *de la rueda*, que termina con el *allegro* victorioso de un himno que conmemora aquel milagro feliz: «Resuene la alegría; publíquese el contento; porque en este día, se ha hecho un gran portento.»).

Otras veces la paradoja es constitutiva del fenómeno. En la fiesta por antonomasia en España, la «fiesta nacional», la alegría de la corrida de toros se despliega en torno a la muerte del toro y del peligro de muerte del torero. Es la fiesta de la felicidad del torero victorioso, que sale a hombros de la plaza, por la puerta grande, después de haber logrado la victoria sobre el toro, tras jugarse su propia vida.

También son fenómenos teatrales las instituciones felicitarias destinadas a celebrar una coronación gloriosa, o una batalla victoriosa. O la felicidad que el Imperio quiere proclamar solemnemente, a manera de meditación sobre esa misma felicidad, el día de la fiesta establecida al efecto, en la que todos los presentes se refunden en la alegría común, llena de «pompa y circunstancia».

Por último, y entre los fenómenos sociales que tienen que ver directa y formalmente con la felicidad, y que incluso muchas veces han sido promovidos para conseguirla en el mismo terreno de los fenómenos visibles y tangibles, es obligado citar a los fenómenos constitutivos del llamado Estado de bienestar.

Algunos ponen como origen de los proyectos modernos del Estado de bienestar a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (Congreso del 4 de julio de 1776), en la que se establece, efectivamente, que la «búsqueda de la felicidad es un derecho inalienable de todos los hombres» (junto al derecho a la vida y a la libertad); es la felicidad significada en el término *Happiness*. ([We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness.]) Sin embargo esta felicidad propugnada por la Declaración de Independencia no ha de confundirse con aquella a la que se refiere la Constitución de los Estados Unidos de 1789, en su preámbulo, a pesar de que algunos también tra-

ducen el *Welfare* del que allí se habla por felicidad. Pero el término que corresponde en español es más bien el de bienestar. ([We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessing of Liberty to ourselves and our Posterity.])

Los fenómenos de la felicidad como bienestar se recortan en la historia de los documentos políticos constitucionales, en cuya tradición, la felicidad pública y la salud suelen ir confundidas. Como fenómeno social, político y económico, el fenómeno del bienestar sólo comienza a dibujarse en el siglo XVIII (la «felicidad estadística», de la que hablaremos más tarde) y se consolida en la época de Bismarck. Toma forma en la Unión Soviética (Anton Makarenko, por ejemplo, dice en su *Poema pedagógico* que la ética comunista exige la felicidad para los trabajadores, pero no una felicidad fortuita, sino la que brota de la misma voluntad ética capaz de sacar de sí misma la fuerza necesaria para sonreír a la desgracia: la felicidad transformada en obligación moral de los trabajadores comunistas). El ideal del bienestar es incorporado al New Deal de Roosevelt, y en plena guerra, en Inglaterra, al Plan Beveridge. Los fenómenos de la felicidad comienzan a institucionalizarse orientándose hacia el bienestar y hacia la mejora de la *calidad de vida*. En esta atmósfera de fenómenos felicitarios y de búsqueda de la felicidad pública, en función de la mejora de la calidad de vida, respira la mayor parte de los hombres, mujeres y hermafroditas de la sociedad de mercado poscomunista. De este clima brotan los millones de lectores de libros de autoayuda para la conquista de la felicidad, basados, en una parte importante, en predicar el ajuste que debe mediar entre el consumidor y las calidades de vida, cada vez más altas, a las que puede tenerse acceso.

La fenomenología de esta felicidad pública es, por supuesto, muy rica. Y tiene raíces lejanas. ¿Cómo no acordarnos de la constitución de la Orden de la Felicidad, que se habría organizado en la Francia prerrevolucionaria, tras su fundación por M. Chambonnet en 1743? Esta orden habría dado lugar a la Sociedad de Caballeros y Damas del Ancora (caballeros que se denominaron, a sí mismos, «felicitarios»). Todo esto según un libro titulado *Anthropophile o Secret et Mystères de l'Ordre de la Félicité*, Arctopolis, 1746.

6. *Fenómenos de felicidad en la cultura extrasomática*

Aunque el material es muy abundante —requeriría él solo un volumen— nos referiremos brevemente, por razones sistemáticas, a los fenómenos que tienen que ver con la felicidad, pero que a la vez tienen la realidad corpórea objetual (antes que subjetual), propia de la cultura extrasomática. Son además fenómenos relativamente «raros» o escasos entre la muchedumbre de objetos que constituyen la cultura extrasomática; pero en todo caso son fenómenos de esta cultura, que hay que incorporar indiscutiblemente al campo de la felicidad, y a título de clase específica de fenómenos, puesto que en ellos es la felicidad en cuanto tal, explícitamente nombrada, la que los conforma.

A través de estos fenómenos, la felicidad recibe, por así decirlo, una sustantivación o hipóstasis cuyos efectos son evidentemente de un gran alcance para la formación de las ideologías de la felicidad. Sin embargo, la sustantivación de la felicidad operada por las artes plásticas no llega a ser plena, porque la felicidad no puede ser representada en su pura abstracción genérica. A lo sumo como una figura, generalmente antropomórfica, acompañada de algún emblema que suele apuntar hacia un contenido específico o positivo de felicidad.

Citemos, en primer lugar, como *fenómeno* del campo de la felicidad, el templo que Lúculo levantó en Roma, en el año 74 a.C., a la diosa Felicidad; el templo ante el cual se rompió el eje del carro de Julio César cuando se dirigía hacia un desfile triunfal (lo que fue interpretado como mal augurio). El templo se incendió, pero fue reconstruido por Claudio.

Asimismo, en el Capitolio romano se adoraba a la *Felicitas publica*, una estatua situada junto a los grandes dioses de la «tríada capitolina» (Minerva, Marte, Juno).

Con Galba aparecen monedas con la figura de la diosa Felicidad, apoyada en una columna y llevando una pátera y el cuerno de la abundancia. En el medallón del emperador Cómodo se representa una mujer, sentada al pie de un árbol, y con cuatro niños, que lleva la inscripción: *temporum felicitas*.

La diosa Felicidad de la Roma antigua, en la época del Imperio o próxima a él, era sin duda una diosa de la «tercera función» (en la terminología de Dumézil). Por tanto, una diosa que habría que agrupar junto a otras tales como Ceres o Venus, separándose en cambio de Minerva o de Juno (diosas de la segunda o primera función, respectiva-

mente). Y esto tiene una gran importancia desde el punto de vista del análisis del campo de la felicidad, para calibrar el alcance que la felicidad romana divinizada pudo tener en el conjunto del campo de la felicidad. Este alcance se mantiene, evidentemente, en la esfera «controlada» por los dioses de la segunda función: prosperidad (cuerno de la abundancia), fertilidad (los niños del medallón de Cómodo).

La abstracción o sustantivación más perfecta de la felicidad se logra, sin embargo, mediante el lenguaje, mediante la consolidación de palabras que precisamente van abstrayendo de los contenidos o designándolos borrosamente y pueden ir sustantivando la Idea mediante la utilización de «sufijos hispostáticos» pertinentes («felicidad», *«Glückseligkeit»*, *«felicitas»*, *«eudaimonía»*, etc.).

Es importante plantear la cuestión de la ausencia de dioses de la felicidad, explícitos, en Grecia: no hay dioses de la *Eudaimonía*, aun cuando haya dioses de la tercera función (Afrodita, Demeter).

Cabe citar además a muchos objetos de la cultura extrasomática producidos en función de la felicidad, del placer, del gozo, de la serenidad... y no sólo para representarlos (al modo del Jardín de las Delicias) sino para producir causalmente la felicidad (el Sans-Souci de Potsdam), o para causarla sin envolverla. Aquí abriríamos todo el capítulo de las drogas analgésicas, tranquilizantes, euforizantes, ansiolíticos; también el capítulo de los consoladores, de los vibradores, etc. Y, por supuesto, la llamada música relajante de los aeropuertos, de los bancos o incluso de las fábricas.

Según lo que hemos dicho anteriormente, también habrá que incluir en el campo de la felicidad, al lado de los objetos felicitarios positivos, los objetos felicitarios negativos, es decir, aquellos que tienen que ver formalmente con la infelicidad, los que se orientan a producir directamente el dolor (es decir, no los que producen infelicidad de modo oblicuo, como puedan ser el caso de las armas de fuego en la guerra). Se nos abre aquí el extensísimo campo de las cárceles, rejas, instrumentos de tortura, calabozos, látigos, cilicios, etc. Dificultades específicas y de gran interés también suscita la clasificación de ciertos instrumentos de muerte que están calculados para evitar en lo posible el dolor, es decir, que son instrumentos eutanásicos, al menos relativamente, tales como las horcas, garrotes (frente a las piras de fuego), guillotinas, sillas eléctricas o inyecciones letales. Pero si estos instrumentos son interpretados como eutanásicos, al menos relativamente, ya no podremos clasificarlos como instrumentos de tortura, sino como ins-

trumentos de evitación del dolor, y, en este sentido (al menos desde la teoría de la aponía), como instrumentos de placer, aunque éste sea puramente virtual.

Tanto el conjunto de instrumentos diseñados para producir sufrimiento, tortura o dolor, como los diseñados para producir gozo, placer o alegría —tanto los cilicios como las pastillas euforizantes— se integran en el campo de la felicidad. Corroboramos de este modo la tesis según la cual el campo de la felicidad está dividido en dos regiones, la región del placer y la región del dolor, dos regiones que de algún modo se correlacionan mutuamente (*contraria sunt circa eadem*).

4. EL ESTRATO II DE LOS *CONCEPTOS* DE FELICIDAD

1. *Los conceptos como fenómenos delimitados y comparados*

Los fenómenos que hemos considerado en el párrafo precedente no fueron presentados como si constituyesen un estrato previo al de los conceptos, como podría pretender la metodología fenomenológica. Venimos entendiendo la fenomenología como una metodología de análisis de los fenómenos de un campo o dominio mejor o peor delimitado, pero a sabiendas de que tal análisis sólo puede llevarse a cabo desde una plataforma de conceptos, en función de los cuales los propios fenómenos son recortados y delimitados (o si se quiere, este recorte o delimitación del *fenómeno* determina la constitución misma del *concepto*).

Y si desde esta plataforma de conceptos podemos regresar efectivamente a los fenómenos que los alimentan, es porque en los propios fenómenos estará ya actuando alguna forma de conceptuación, acaso algún concepto ejercitado (casi siempre borroso, es decir, confuso en su contenido, y oscuro en su contexto). Según esto, los conceptos, en tanto pueden oponerse a los fenómenos, podrían ser re-interpretados a su vez como una suerte de transformación o construcción transformadora de los fenómenos en virtud de la cual obtenemos fenómenos re-flexionados, o, si se prefiere, redefinidos, a veces incorrectamente, en función de coordenadas más o menos artificiosas.

Los conceptos representados podremos considerarlos, según esto, como conceptos re-flexionados, siempre que entendamos la «refle-

xión» no tanto en el sentido subjetivo de la tradición espiritualista («reflexión de la conciencia subjetiva sobre sí misma») sino en el sentido objetivo, más próximo al que corresponde a la reflexión de un rayo de luz, cuando nos devuelve la imagen de un objeto reflejada (o reflexionada) en el espejo. Los fenómenos de placer, atribuidos por Olds a sus ratas, de los que acabamos de hablar, sólo se delimitan como tales cuando media una reflexión (que la rata no hace, sino Olds) sobre el supuesto contenido de la sensación o vivencia, en su proyección «sobre otros contenidos similares o contrapuestos» (de dolor, de terror, etc.).

Es evidente, según nuestras premisas, que los conceptos no tendrán por qué considerarse ajustados biunívocamente a los fenómenos. Sería gratuito esperar que a cada concepto hubiera de corresponderle un fenómeno perfectamente delimitado y recíprocamente. Por el contrario, lo que habremos de esperar es que un fenómeno pueda haber sido delimitado desde conceptos diversos (un espejismo será *conceptuado* unas veces como una alucinación subjetiva, otras veces como el reflejo objetivo de una ciudad; los ovnis, en cuanto fenómenos, fueron conceptuados, durante la Guerra Fría, como sondas soviéticas; enseguida como platillos volantes gobernados por extraterrestres). No es nada evidente, por tanto, que el fenómeno sea desprendible (separable) de los conceptos que lo conforman; a lo sumo será disociable, como un invariante abstracto recogido en ellos.

Y no sólo diversos conceptos podrán ponerse en correspondencia con un fenómeno dado. También un concepto podrá ponerse en correspondencia con diversos fenómenos, según circunstancias que habrá que analizar en cada caso.

2. *El léxico de una lengua como «hilo conductor» para identificar conceptos de felicidad*

Ahora bien, procederemos, en lo que sigue, desde la suposición de que «el lugar adecuado» en el que poder encontrar los *conceptos* del campo de la felicidad —como se encuentra el trigo en el granero o los peces en los caladeros— es el léxico del lenguaje de palabras que pueda ir referido a este dominio. Esta suposición quiere dejar de lado el esquema de la lingüística espiritualista o psicologista (remozada por Saussure, cuando enseñaba que los *significantes* nos remiten a significados «mentales»), sustituyéndola por el esquema materialista, que vincula los *significados* a los fenómenos (a las «cosas» que se nos dan precisa-

mente como fenómenos y no necesariamente a través del lenguaje). La suposición materialista deja también de lado el «principio de Wittgenstein» ya citado y asumido muchas veces por la llamada filosofía analítica, y según el cual «los límites del Mundo son los límites del Lenguaje». Más acorde con las teorías de la evolución de los homínidos, se encuentra la suposición materialista, según la cual la delimitación de los fenómenos del Mundo entorno comienza a partir de las intervenciones operatorias (tecnológicas), y no necesariamente lingüísticas, de los animales sobre su medio. En el proceso de estas interacciones habrá que ver ya formas de conceptuación ejercitadas, en diverso grado, por animales (insectos constructores de colmenas, aves constructoras de nidos, etc.). A partir de un cierto nivel de complejidad técnica, la reflexión objetiva sobre los fenómenos (por tanto, la delimitación de su extensión y la de su intensión) podrá hacerse más nítida precisamente por la introducción, en los procesos operatorios, de signos lingüísticos, que permiten denotar e *identificar* algún fenómeno apotético (pongamos por caso, la aparición de un leopardo) ante el grupo de sujetos operatorios cercanos. De este modo los sujetos de estos grupos conseguirán, no ya tanto «expresar» una «imagen mental» mediante un sonido o un gesto, sino vincular directamente un fenómeno objetivo —la aparición del leopardo— a una operación fonética —a un signo, no necesariamente icónico—, dotada de capacidad causal de alteración de la conducta de los demás miembros de la banda.

En resolución, las palabras de un lenguaje, su léxico, podrán ser consideradas no ya como figuras que expresan conceptos, sino como los procedimientos operatorios mismos de transformación de los fenómenos en conceptos re-presentados o re-flexivos. Y, según estas premisas, los conceptos léxicos (sobre todo, cuando las palabras comienzan a concatenarse entre sí, en una lengua articulada, desprendiéndose cada vez más de los fenómenos concretos) habrán de ser considerados, en principio, como transformaciones de los fenómenos que se presentan y entretejen de modo característico en cada banda o grupo humano (sin perjuicio de contenidos comunes, dada la semejanza inicial que suponemos mediará, sin duda, entre bandas diferentes). Diferencias que se incrementarán en la medida en que las concatenaciones de palabras vayan haciéndose más complejas y, sobre todo, cuando el desarrollo de la complejidad tenga lugar en grupos sociales en situación de aislamiento mutuo, de suerte que los lenguajes de palabras puedan organizarse según formas internas propias.

Éstos son los motivos que nos llevan a considerar, con todas las reservas pertinentes, a los léxicos de los lenguajes de palabras como el depósito objetivo más fiable para aproximarnos al estrato conceptual del campo de la felicidad. Aproximación siempre tentativa, porque sus caminos preferenciales habrán de ser, de acuerdo con las premisas, los caminos de la etimología, y de la confrontación de etimologías de lenguajes diferentes (antes que los caminos que conducen al «uso ordinario» de un lenguaje concreto, como pueda serlo el inglés, que es el camino preferencial de los «analíticos»). Todas las cautelas serán pocas cuando se tiene en cuenta la ilimitada longitud, en el regreso histórico, que el método etimológico puede alcanzar (cinco o seis milenios, frente a las decenas o centenares de milenios habitual en los métodos paleontológicos). Más aún: el «análisis léxico», como método para regresar al «estrato de los conceptos» del campo de la felicidad, hay que entenderlo preferentemente como un análisis, es decir, como una descomposición de un lenguaje, en el que las palabras aparecen concatenadas en sintagmas, en frases u oraciones, a su vez coordinadas con cosas, fenómenos, ideas, teorías y doctrinas.

De una tal descomposición no pueden esperarse, por tanto, resultados positivos con perfiles de seguridad comparables a los que alcanzan los análisis paleontológicos de muelas o trabéculas de un esqueleto. No se trata, por tanto, de un método científico positivo, sino más bien de un canon metodológico cuya utilidad es, sobre todo, crítica —crítica de las pretensiones de quienes creen poder utilizar el análisis de los lenguajes de palabras como la vía de acceso, incluso la única, para penetrar en la estructura del pensamiento conceptual y en sus orígenes (como si pudiéramos penetrar a través de las palabras de todos los idiomas, guiados por Chomsky, en las «estructuras profundas» de una mente que habría estado en la base de todos los lenguajes). Si nos atenemos a nuestras premisas, los «elementos básicos» de nuestro lenguaje no habrá que buscarlos tanto en una mente humana, universal y originaria, cuando en los fenómenos objetivos que pudieron ser habituales a las bandas o grupos de nuestros antepasados primitivos.

Según este canon metodológico, con el análisis del léxico felicitario no tratamos tanto de ofrecer, con toda la erudición filológica posible, listas de términos léxicos que tengan que ver con la «constelación semántica» de la felicidad. Nuestro canon se opone, en principio, a esa metodología enciclopédica que muchas veces suele estar inspirada en

el supuesto Principio de felicidad, metodología orientada a probar que todas las palabras del léxico de una lengua que son *sinónimas* de un término felicitario (dos significantes, un significado), o bien *homónimas* (dos significados, un significante), o bien que son *conónimas* con otras (dos significantes y dos significados, pero afines), han de encontrar correspondencia en otras lenguas, a fin de probar la universalidad efectiva del Principio de felicidad.

3. *El léxico felicitario de una lengua ha de ser analizado desde los fenómenos extralingüísticos*

Pero, según nuestro canon, el objetivo del análisis léxico no va orientado tanto a descubrir los eventuales caracteres comunes y universales de los significados de los términos que tienen que ver con la felicidad, sino, sobre todo, a sus irreductibles diferencias, en relación con la diversidad y heterogeneidad de las conceptuaciones fenoménicas. Así, en el conjunto [a1, a2, a3... a*n*] formado por los homónimos, sinónimos y conónimos (entre ellos los antónimos, los términos que significan infelicidad, o dolor) del lenguaje A, el análisis buscará, ante todo, las diferencias irreductibles que puedan ser encontradas. Y ante los conjuntos lingüísticos A = [a1, a2, a3... a*n*], B = [b1, b2, b3... b*n*], C = [c1, c2, c3... c*n*], etc., comenzará por poner en cuestión el alcance de las correspondencias establecidas por los diccionarios de traducción, así como las consecuencias doctrinales que de esas correspondencias se derivan. Frases tan inocentes y orientadas por el mejor ánimo informativo, al parecer, como la siguientes (habituales, como ya hemos dicho, en las exposiciones de los profesores de filosofía): «Felicidad se dice en latín *felicitas* y en griego *eudaimonía*, en inglés *happiness*, en francés *bonheur* y en español *beatitud*»; quieren sugerir, o simplemente dan por supuesto, que la traducción es correcta. «Así como una lengua dispone de diversos términos que expresan o modulan un mismo significado de felicidad, así también en las diferentes lenguas registraremos diversos términos léxicos que expresan modulaciones o acepciones del mismo significado, *felicidad*, en nuestro caso.»

Pero de lo que se trata es de mantener constantemente, ante los ojos, la posibilidad de que, así como las diferentes acepciones del término, no son muchas veces tanto modulaciones de un mismo significado (propiamente no hay sinónimos), cuanto significados diferentes

reunidos unos junto a otros (yuxtanónimos) por razón de algunas notas de semejanza o de contexto, así tampoco tendrían por qué ser siempre meras expresiones o significantes de un mismo significado, o de otros afines. Las equivalencias establecidas al cotejar diferentes diccionarios de traducción (felicidad = felicitas = eudaimonía = happiness = bonheur...) no tendrían por qué ser meras expresiones o significantes de un mismo significado. Podrían ponernos delante de significados diferentes, más o menos distantes, en su origen; significantes que el diccionario políglota ha puesto en correspondencia, fundándose en algunas notas de intersección, que acaso no tienen el mismo peso en cada lengua, ni el mismo contexto interpretativo. Pero sin esta equiparación convencional, o sencillamente obtenida por una homologación artificiosa, conseguida en el intercambio de diversas lenguas, mediante la renuncia de una u otra a diferentes «matices», la traducción sería imposible.

Y con esto no estamos invocando la clausura de cada lengua, la imposibilidad de la traducción, el relativismo lingüístico, al modo de Whorf. Por el contrario, lo que estamos diciendo es justamente lo opuesto: que las relaciones entre los conónimos, en el diccionario interlingua, de felicidad, en un lenguaje dado, son de la misma índole que las relaciones entre los yuxtanónimos de felicidad. Más aún: algunas palabras sinónimas o yuxtanónimas de una lengua dada son «hijas», «préstamos», «calcos», etc., de otras lenguas (a la manera como «telescopio» es para el español un calco o reconstrucción artificiosa de «catalejo», sin que los significados, en el lenguaje usual, de telescopio y de catalejo sean equiparables).

Se comprende también que la traducibilidad será menos probable al nivel de los términos elementales, y más probable cuando nos ocupemos del léxico en contextos de Ideas, teorías o doctrinas.

El canon de análisis léxico propicia una metodología de amplísima aplicación, no sólo en el ámbito de una misma lengua, sino en el de todas cuantas lenguas nos sean accesibles (no sólo en la serie: español, latín, griego, alemán, francés e italiano; recorrida ordinariamente en España, sino también en la serie ruso, árabe, hebreo, chino, o, por supuesto, pale, swahili, maya, náhuatl, galés o euskera). Los cotejos analíticos tendrán que determinar, ante todo, las notas comunes y, sobre todo, el peso que en cada lengua alcanzan estas notas.

4. *Felicidad en español y en latín*

Para cualquier lingüista que haya leído las páginas precedentes será ya obvio que el autor de este libro no es filólogo, y que, por lo tanto, está incapacitado para poder aplicar el canon de referencia. Sin duda. Pero en lo que sigue tampoco pretende dar comienzo a una aplicación filológica del canon, sino únicamente ilustrar, con algún ejemplo, sacado del material más común y habitual para quienes no son filólogos. Sólo a los filólogos cabe encomendar la tarea de aplicación, del modo adecuado, del canon, si tal aplicación es posible.

Comencemos por el español. «Felicidad» es término que forma parte de una constelación semántica a la que también pertenecen términos como «gozo», «placer», «fruición», «alegría», «deleite», «contento», «júbilo», «bienestar», «buen humor», «éxtasis», «dicha», «satisfacción», «agrado», etc., y sus opuestos, cuando existan: «infelicidad», «sufrimiento», «aburrimiento», «dolor», «tristeza», «descontento», «malestar», «insatisfacción», «desagrado», etc. Sin perjuicio de que muchas veces el término «felicidad» pueda superponerse, o sustituir, a «gozo», «contento» o «éxtasis», lo cierto es que ninguno de los pares de términos que pueden formarse son sinónimos (no coinciden sus extensiones, salvo de un modo muy forzado: un individuo no puede decir con el mismo sentido «soy feliz» cuando experimenta una agradable sensación al saborear un dulce y cuando recibe la Cruz Laureada). Otras veces son incompatibles: el «intenso placer» que experimenta el torturador masoquista en ejercicio es incompatible con el placer que experimenta quien esté salvando la vida a otra persona.

Tampoco en aquellos casos en los cuales el término utilizado para designar el placer o la felicidad está mucho más especificado, a través de su inserción en un sintagma que lo precisa (a la manera como el placer o goce estético es susceptible de ser «medido» por la duración de los aplausos con los que el público manifiesta su agrado en un concierto). Los sintagmas «fruición estética» o «placer estético» (entendido como una «experiencia espiritual» no meramente vegetativa) son también equívocos. La expresión: «goce musical» (que para los melómanos es precisamente el contenido mismo de la felicidad: «Creo en Dios, en Mozart y en Beethoven») no puede considerarse unívoca, porque los contenidos musicales de ese goce son heterogéneos y muchas veces incompatibles entre sí (a quien siente un goce estético escuchando a Alfredo Kraus, puede resultarle una tortura insoportable es-

cuchar a Camarón o a Michael Jackson). Pero, ¿y si ponemos la «esencia de la percepción estética» precisamente en ese goce, fruición o placer subjetivo, de los «sentidos superiores» en acto? ¿No fue Santo Tomás quien escribió esta definición lapidaria: *«Pulchra sunt quae visa placent»* [bellas son las cosas que agradan a la vista]? Sin duda; pero está por ver si esta definición hay que interpretarla como referida a las diferencias distintivas de las cosas bellas, o bien a las diferencias constitutivas (que habrían de buscarse en el propio objeto estético). Cada uno de los términos de la constelación de la felicidad que hemos enumerado tiene su propia génesis, su fenomenología histórica peculiar, sus diferencias con las de los otros términos. En todo caso, se trataría de ver cómo todas estas diferencias de origen llegan a converger entre sí, y a agruparse como si fueran «matices» de un concepto posterior común, felicidad; en lugar de interpretarlas como expresiones diversas de un concepto de felicidad que estuviera ya previamente dado. Es obvio que la tarea filológica orientada a perseguir estas supuestas diferencias de origen y evolución constituye un objetivo cuya realización exige mucho tiempo, mucho conocimiento y mucha habilidad.

Refiriéndonos ahora brevemente al latín: los términos que más o menos se utilizan como traducciones de felicidad son, entre otros, además de *«felicitas»*, *«beatitudo»* y *«laetitia»*. Por supuesto esto no implica que tales términos sean sinónimos. ¿Qué tienen que ver entonces con la felicidad? ¿Acaso algo puramente negativo, su oposición al sufrimiento, al dolor o a la desesperación? *«Felicitas»*, además de sus conexiones con la lactancia, que ya hemos constatado (a través de *felatio*), mantiene también relaciones con algunas formas verbales vinculadas a *ferendo*, y significa entonces algo tan poco subjetivo como la feracidad, la fertilidad, la fecundidad o la abundancia (Festo, en *De verborum significatione*, dice: *«Felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt.»* [Catón dijo que los árboles son felices cuando traen frutos, y que son infelices cuando no los traen]). El término «felicidad» va referido aquí, evidentemente, no directamente a estados subjetivos (de placer, gozo o «disfrute de los frutos»), sino a realidades objetivas, tangibles y corpóreas (fruta de los árboles, trigo de los campos, crías de vacas...).

Realidades que, sin duda, indirectamente, se refieren a los sujetos capaces de «dis-frutarlas» (porque «felicidad» no se aplica a la no menor fecundidad, abundancia o fertilidad de las ratas, de los pulgones o de las plagas del campo, que se suponen producen males, enfermeda-

des y desgracias). Pero aun cuando la selección de determinados frutos, en sentido amplio, como sujeto de atribución de la palabra «felicidad», esté fundada en su referencia antrópica, esto no quiere decir que el término latino *«felicitas»* no se aplique directamente a esos frutos objetivos, antes que a los estados subjetivos de placer o disfrute (precisamente el término «disfrutar» es posterior a fruto). Además, *felicitas*, en su sentido originario, no parece que tenga que ver directa y necesariamente con la felicidad humana: también los terneros maman con fruición. O bien la «felicidad de los campos» se habría extendido a los hombres, en la medida en que ella es causa de bienestar o de goce; a su vez, este goce y bienestar es causa o razón de la selección positiva entre todos los frutos de la feracidad o fertilidad de la Naturaleza, de aquellos que se llaman felices, y de la selección negativa de aquellos frutos abundantes de la Naturaleza, que causan dolor o desgracia (tampoco «cultura» significó originariamente «cultura animi», sino «agri-cultura», campos cultivados; sólo posteriormente pasará a significar, por analogía, la «cultura del alma»).

En cualquier caso, la felicidad es ahora antes un concepto (por no decir una «teoría causal») que un fenómeno; además, un concepto (o una teoría) muy impreciso, porque imprecisa es la cuantificación de los frutos cultivados susceptibles de causar, a su vez, la «felicidad subjetiva» (que en todo caso, no es individual sino grupal). En una economía desarrollada la felicidad o abundancia de bienes tales como la leche, el café o el trigo, puede desencadenar una crisis de superproducción que arrastre a la ruina y a la desgracia, a la infelicidad, a los propietarios de esos campos felices.

En cuanto al término «beatitud», no es cierto, como suele decirse, que su sentido originario tenga algo que ver con la «vida espiritual», con la beatitud de Dios o con la de los espíritus bienaventurados o beatos. En su origen, «beatitud» parece que tiene que ver con los bienes que satisface la vida terrena cotidiana, si bien en un sentido más amplio que los bienes abundantes producidos por la Naturaleza o por el Arte. *Beatitudo* o *beatitas* procedería de *beando* (como dice Cicerón, a quien aún le sonaba mal esta voz: *De natura deorum*, I, 34) o de *bonum*, que originariamente se diría *benum*, por lo que *beare* equivaldría a *be[n]are*, es decir, «hacer bueno a alguien»; una etimología asumida por Ulpiano (*Digesto*, libro 50, 16-49: *«Naturaliter bona ex eo dicuntur quod beant, hoc est, quod beatus facium, beare est prodese»* [Las cosas buenas naturalmente se dicen *beant*, porque hacen beato;

beare es aprovechar]). Si esto fuera así *beatitudo* incorporaría ya originalmente el concepto del bien objetivo (no necesariamente un producto natural, un fruto; también una acción, etc.), que aprovecha a alguien. Mientras en *felicitas* la relación ante los frutos de la Naturaleza y su recepción favorable por los hombres sería indirecta (causal, metonímica), *beatitudo* ya estaría originariamente dirigida a la estimación positiva de los frutos o acciones como bienes. La ulterior ampliación de la beatitud a los terrenos anímicos humanos (*Beatus ille qui procul negotiis* [Feliz aquel que lejos de los negocios]), o divinos (la beatitud de los ángeles o la de Dios) o humano-divinos (la beatitud de los santos, la beatitud de la beata de Piedrafita), desbordan ya el estrato de los conceptos, alcanzando el estrato de las Ideas, que incorporan distintos conceptos, e incluso contienen implícita una determinada *doctrina* de la felicidad.

También la voz *laetitia* parece haber significado originariamente no alguna «vivencia espiritual» sino fecundidad o fertilidad de los campos (Catón opone *ager laetus* [campo fértil] a *ager siccus* [campo de secano]). La expresión: *laetum augurium* se refiere a un augurio que promete prosperidad (de hecho, el verbo *laeto* significa también abonar). Pero también *laetitia* se extiende muy pronto, al igual que *cultura*, al terreno de los «estados de ánimo», significando «alegría» —de ahí *laetificus, laetabilis*— y oponiéndose a *maestitia*, o tristeza; y finalmente, *laetitia* terminará aplicándose a la misma vida divina, como *laetitia sempiterna*.

Recapitulando: *felicitas, beatitudo* o *laetitia* nos pondrían delante de *conceptos* latinos de origen independiente (en modo alguno meras «acepciones» de felicidad), aunque todos ellos referidos inicialmente a *fenómenos* objetivos que tienen que ver con la abundancia agrícola o ganadera. Y con las operaciones o acciones de mamar, propias de los mamíferos. Los consideraremos «fenómenos», en tanto apreciamos como extraordinaria esa abundancia, respecto de una norma de producción escasa, y aun ruin, o en todo caso, insegura (por las heladas, las sequías o los granizos). Es este carácter raro o extraordinario del fenómeno el que habría que poner acaso en la génesis de los conceptos de *felicitas, beatitudo* o *laetitia*. En función de este carácter destacarían los «años de prosperidad» frente a los años de escasez; o, dentro de un mismo año, las tierras fértiles de las tierras pobres o estériles (con los correspondientes efectos diferenciales en sus propietarios o detentadores).

Pero la cuestión se plantea en el momento de elegir en la disyuntiva: o suponer que la convergencia en un dominio similar de fenómenos es originaria, y hay que ponerla como punto de partida (y entonces habrá que explicar el por qué de la diversidad de palabras para designar a los fenómenos supuestamente idénticos) o suponer que la convergencia es un resultado regresivo (o retrospectivo). En cualquier caso, lo que hay que explicar es la razón por la cual *felicitas* alcanzó la hegemonía (al resultar aplicable a *beatitudo* y a *laetitia*, más que recíprocamente); y si esta hegemonía se debió simplemente al carácter más genérico, más abstracto y de mayor extensión, del término felicidad. Y en este caso habría que explicar por qué las conceptuaciones de fenómenos supuestos similares alcanzan más extensión en unos casos que en otros. Pero esto sería tanto como decir que esas conceptuaciones son diferentes y que, por tanto, acaso también los fenómenos que les corresponden habrán de serlo.

5. *Felicidad en griego*

Detengámonos ahora un momento en los conceptos griegos asociados a felicidad, es decir, en aquellos conceptos o significados constitutivos de ciertas palabras o significantes que suelen ponerse en correspondencia con el latín *felicitas* (más que con *laetitia* o *beatitudo*). La correspondencia (la traducción) se establece en este caso a partir de los significados, más que a partir de los significantes (salvo que la etimología se lleve hasta escalones comunes muy lejanos). Las tres palabras que, en general, suelen barajarse entre quienes escriben sobre la felicidad son las siguientes: *eudaimonía, hedoné* y *makariotes*. Ya hemos expresado nuestra sorpresa ante la ingenuidad lingüística que algunos profesores manifiestan en frases suyas como las siguientes: «Felicidad "se dice" en griego *eudaimonía*», o bien: «Beatitud "se dice" en griego *makariotes*.» Ingenuidad, por cuanto tales frases demuestran que quien las pronuncia o escribe procede como si supusiera un significado o concepto ya previamente establecido, y exento de cualquier concepción metafísica o ideológica de la felicidad, que es la que estaría en el fondo de la palabra felicidad en español. Pero este supuesto no puede pedirse como principio. Ante todo, porque es un error afirmar, como algo evidente, que «felicidad se dice en griego *eudaimonía*» o que «beatitud se dice en griego *makariotes*», porque esto no es cierto.

«Felicidad» es significante que nos remite a otros significados muy diversos, y que no están exentos respecto de concepciones metafísicas o religiosas. Lo que acaso quieren decir esos profesores (y de ahí su ingenuidad, al olvidar el origen de su evidencia) es esto: «el diccionario griego-español que manejo da "felicidad", primera acepción, en la entrada *eudaimonía*», y «el diccionario español-griego que manejo da *eudaimonía*, primera acepción, en la entrada "felicidad"».

Ahora bien, si no nos parecieron inmediatas o triviales las correspondencias, afinidades o parentescos entre los términos conónimos del español (felicidad, gozo, bienestar, contento, etc.), ni tampoco las correspondencias entre los conónimos latinos (*felicitas, beatitudo, laetitia...*), menos aún podrán parecernos inmediatas las correspondencias entre los conónimos griegos (*eudaimonía, hedoné* o *makariotes*).

En efecto, es opinión común que *eudaimonía* se relaciona con *daimon*; y algunos profesores, afectados seguramente por las creencias teológicas que arrastran de sus tiempos de seminaristas, encuentran muy «profundo» detenerse en esta relación para insinuar o subrayar claramente los componentes misteriosos (demoníacos o divinos), nada prosaicos, que integran el «concepto griego» de *eudaimonía*. Más aún: la consideración de estos componentes misteriosos debiera haberles llevado a subrayar todo lo que tiene que ver con la Gracia divina; Gracia divina que, en su versión calvinista, tiene mucho que ver con los dones gratuitos que Dios regala a los hombres, y que «llueve» sobre ellos al margen de las leyes de la justicia romana —*do ut des* [doy para que des]—, es decir, como consecuencia de una voluntad divina que no se guía por la lógica humana (romana), pero que se corresponde precisamente con la distribución aleatoria de los premios que dispensa el bombo de la lotería (también los «agraciados» con el gran premio de la lotería suelen decir que han alcanzado, por su suerte, la felicidad, y algunos añaden en plena exaltación: «Soy feliz, Dios existe.»).

Pero no es nada evidente, en el concepto ya estabilizado de *eudaimonía*, que haya que presuponer a un *daimon* o demonio, que desde lo alto trae a los hombres afortunados los bienes que, por suerte, les hacen felices. No puede olvidarse que «suerte» se corresponde antes con el griego *eutujía*, que con *eudaimonía*. Pero Heráclito ya había dejado escrito en un célebre fragmento, que «el demonio de cada hombre es su carácter, su ánimo» (*ethos*). Según esto, *eudaimonía* significará para los griegos, que ya no creen en los démones, simplemente «buen ánimo». Aristóteles (que aproxima *eudaimonía* a *eupraxia*, o «vida llena de un

buen hacer») citando y aprobando (*Tópicos* II, 6) una etimología de Xenócrates, dice que alguien es *eudaimón* cuando posee un ánimo estudioso, un buen ánimo, puesto que este ánimo bueno y sabio —*sine ira et estudio*, podría haber dicho Tácito— «es, para cada cual, su demonio». Y Apuleyo (*De Dem. Socratis*, 15) recuerda que los *eudaimonas* se llaman «beatos» porque tienen un *daimon* bueno, «esto es, un ánimo que es perfecto en virtud». No deja de sorprender que algunos sabios profesores, al interpretar el *daimon* de la *eudaimonía*, ni siquiera se acuerdan de Heráclito, ni menos aún de Xenócrates o de Apuleyo. (En particular Julián Marías, sin perjuicio de su prolijidad, y acaso por culpa de ella, deja de advertir que Aristóteles, al distinguir entre la «felicidad vulgar» —que se contenta con bienes relativos: placer, riqueza, honores— y la «felicidad de los sabios» —que logran alcanzar una idea de «un bien que lo es por sí mismo», como lo es la contemplación— lo que está haciendo es negar que el hombre pueda alcanzar esa felicidad, puesto que no puede «entretenerse» eternamente en la contemplación de sí mismo, como lo hacía el Acto Puro.)

En cuanto al término «*hedoné*», conviene subrayar que está emparentado con el verbo *hedomai*, significando «con placer». Un verbo bien distinguido de *euphrainomai* (Platón, *Protágoras*, 337c) o de *jaio* («gozarse»). Las formas nominales tienden a dirigir su significado hacia el placer físico: *hedoné, hedorikos*, utilizado por los filósofos de la escuela de Cirene (Aristipo). *Hedumos* significa «dulce, agradable» (Homero lo usa aplicándolo al sueño). En conclusión, diríamos que *hedoné* envuelve el concepto de agrado o placer sensible (del apetito concupiscible o deleitable, dirían los escolásticos, en cuanto se opone al apetito irascible que actúa en relación con el bien arduo). Un concepto bien diferenciado del concepto de *eudaimonía*, más amplio por muchos de sus lados, pero con tendencia a excluir de su esfera a la *hedoné* pura y simple, como más próxima al dolor: es la oposición tradicional del *eudemonismo* de Epicuro y el *hedonismo* de Aristipo (a pesar de que éste suele ser considerado como precursor de aquél). De donde deducimos que el término «felicidad» carece de capacidad para cubrir a la vez la *eudaimonía* epicúrea y la *hedoné* cirenaica; y pretender presentar a estos dos conceptos griegos como dos «acepciones» de un mismo concepto de felicidad, no es sólo cuestión de nombres, sino de distorsión de los fenómenos y de los hechos; distorsión movida acaso por el deseo de poner el Principio de felicidad a funcionar, impulsados por algún prejuicio.

En cuanto a *makariotes*, dicen algunos que deriva de la raíz *mak* (engrandecer) y del verbo *jairein* (gozar), significando, en opinión de Santiago Ramírez, algo así como *multum gaudens*, opinión que se apoya en Aristóteles (*Ética Nicomaquea*, VII, 2) y en san Alberto Magno (*Enarrationes in Evangelium Matthaeum*, IV, 3), y que diferencia la simple felicidad (*eudaimonía*) y la beatitud «propia y plenamente dicha» (*makarioten*); pues mientras que quien es «simplemente feliz» puede estar sujeto a infortunios y calamidades externas, la beatitud excluye todo riesgo, y, por ello, la beatitud es más perfecta que la simple felicidad. Y así, san Esteban Protomártir (a quien cita Ramírez, *De Homine Beatitudine*, tomo 2, págs. 13-14) dice que la felicidad se refiere a la vida del presente, mientras que la beatitud es la que podrá merecerse en la vida futura, que suponemos libre de toda miseria. De hecho, Epicuro había enseñado que los dioses inmortales son *makarioi*, precisamente porque son felices sin límite temporal alguno; y porque lo son sin necesidad del «tetrafármaco» capaz de adormilar el miedo a la muerte y al dolor propio de los hombres. En este sentido, *makariotes* podría ponerse en correspondencia con el término *laetitia*, cuando ésta es inacabable, es decir, con la *laetitia sempiterna*, de la que habla Isaías, a través de la Vulgata (XXXV, 10; LI, 11).

¿Podemos sacar alguna conclusión pertinente para el planteamiento que hemos dado a esta cuestión? Apuntaríamos los dos siguientes:

1) El término *makariotes*, aplicado a los dioses (ya sean los dioses de Epicuro, ya sea el Dios de san Alberto Magno) no puede considerarse, desde coordenadas materialistas, en ningún caso, como un «fenómeno» o como una «experiencia». Por consiguiente, tampoco es siquiera un concepto, referible a un fenómeno, sino una «construcción metafísica», una teoría o una doctrina llevada a efecto, ya sea en el ámbito de un materialismo corporeísta (Epicuro), ya sea en el ámbito del espiritualismo (San Agustín). En cualquier caso también *makariotes* se aplica a los hombres, y no sólo a los dioses (Epicuro pretende conducir a los hombres a un *makarios dsen*, acaso con un sentido parenético: «Imita la vida de los dioses»).

2) En ningún caso parece legítimo considerar la acepción de *makariotes* como beatitud divina y como vida feliz humana, como dos meras modulaciones de un mismo significado, designado por el término felicidad. Precisamente es este significante el que queda roto o fracturado en dos trozos imposibles de soldar: el que corresponde a los dioses inmortales, y el que corresponde a los dioses mortales.

6. *Felicidad en inglés y en alemán*

Unas líneas sobre los términos del inglés que comúnmente traducen la palabra felicidad u otras de su constelación: *happy* (feliz, dichoso, contento), *happiness* (felicidad, alegría...). Estas traducciones «canónicas», que homologan simplemente términos del idioma inglés con términos españoles que tienen que ver con felicidad (y correspondientemente, con las contraposiciones entre *happy*, precisamente traducido por feliz, y *blessed*, traducido por afortunado o venturoso, supuesto que la oposición entre *happy* y *blessed* fuera la que media entre feliz/venturoso y no la que media entre secular/religioso) enmascara la naturaleza de los fenómenos que están en la base de los conceptos de *happiness* o de *happy*.

La cuestión es de una gran importancia, dado que aquí no estamos interpretando tanto a un autor o a una escuela (aristotélica, epicúrea...) sino a toda una lengua en la que han escrito, sobre la felicidad muy especialmente, autores de la talla de Francis Bacon, John Locke, George Berkeley, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham, Herbert Spencer, John Stuart Mill o Bertrand Russell. Toda una tradición de «ideólogos de la felicidad» que, sin perjuicio de sus diferencias cuanto a sus concepciones metafísicas o políticas (aunque casi siempre inclinados hacia el liberalismo), no podrían por menos de estar influidos, por no decir determinados, por el lenguaje (es decir, por los fenómenos, a los cuales los conceptos vinculan a palabras determinadas) en el que esas ideologías fueron pensadas. Con frecuencia, la tradición de escritores a que estamos refiriéndonos, suele identificarse no sólo con la tradición del liberalismo, sino también con la de un individualismo puesto a veces en conexión con el empirismo. No vamos a entrar aquí en este debate; tan sólo expresaremos una duda acerca de esa frecuente caracterización de «individualistas», puesto que, salvo acaso Stuart Mill, los diversos representantes de la serie difícilmente podrían ser llamados individualistas, con la connotación de egoístas: bastaría recordar a Jeremy Bentham, cuyo proyecto no era otro sino lograr «la mayor felicidad posible al mayor número posible de individuos». El subjetivismo, que sin duda afecta a todos estos autores, no tiene que ver con el egoísmo; por el contrario se trata de un subjetivismo grupal, socializado, el subjetivismo propio de un grupo cuyos individuos, isleños, a fin de cuentas, se sienten solidarios, precisamente en cuanto individuos distintos de otras islas o continentes.

¿Cómo aproximarnos a los fenómenos originarios en torno a los cuales se conforma el concepto «inglés» de *happiness*, que solemos traducir por felicidad? Quizá la mejor pista nos la proporcione el verbo *happen*, con el significado de «acontecer, suceder». *Hap* se traduce también por lance, ocasión, causalidad, y *Haphazard* por suerte, casualidad. En resumidas cuentas: no parece que las fuentes verbales de *happiness* o de *happy*, tengan algo que ver, directamente, con situaciones características de alegría, agrado, gozo o felicidad. Más bien que con situaciones «aseguradas», tendrían que ver con situaciones «inseguras», pero a las cuales puede sobrevenir, como un fenómeno, una «buena suerte» capaz de transformar o de orientar las situaciones adversas o dudosas, en situaciones de tranquilidad, de bienestar o de felicidad, si se quiere, pero siempre sobrevenida o inestable. Razón de más para que estas situaciones que parecen acaecer como «golpes de suerte» hayan de ser aseguradas y defendidas por instituciones públicas, aunque éstas se llamen *Leviathan*, un protector del oportunismo de esos aventureros y de los piratas que eran capaces de «tentar la suerte» para ellos y también para sus compatriotas isleños.

Los fenómenos que estuvieron en el origen del concepto de *happiness* tendrían que ver, según esto, con la suerte, con la fortuna (no ya específicamente en un marco teológico, como «Gracia»). Con la buena suerte que un sujeto demostraba tener al encontrarse o recibir bienes determinados, ya fuera espontáneamente, ya fuera tras esforzados trabajos: el hombre feliz (*happy*) será, sobre todo, el afortunado (no el *agraciado*). Sin duda, la selección de los bienes (por tanto, el análisis de lo que la suerte nos depara como bienes) es imprescindible, por tanto, para determinar la naturaleza de la *happiness*. Pero también es indudable que el modo aleatorio según el cual «nos caen los bienes» capaces de hacernos felices han de constituir un criterio no menos decisivo, porque no todo lo que se consideren bienes (en cuanto soporte de valores) puede recaer sobre el sujeto de modo aleatorio. Por ejemplo, la «presencia ante sí mismo», como bien supremo, no puede recaer aleatoriamente sobre el Sujeto divino, en cuanto ser por esencia: luego Dios no puede tener *happiness*, ni cabría dirigirse a Dios en oración diciéndole: *Be happy* (dejamos de lado las religiones positivas que admiten dioses infelices, atormentados, que se arrepienten de sus obras, como fue el caso del mismo Yahvé).

Los bienes aleatorios capaces de hacer feliz al sujeto sobre el que recaen, habrán de ser contingentes. Y, por ello, la felicidad, como *hap-*

piness, que ellos serán capaces de generar, será una felicidad también contingente, insegura, relacionada antes con el *estar* (con el «bien-estar») que con el *ser*; por tanto, más con el placer o goce transitorio (no necesariamente carnal) que con la *eudaimonía* permanente. Una felicidad insegura no es eudaimónica: la *eudaimonía* requiere, según Epicuro, la seguridad (*asphaleia*), y de ahí la necesidad de los amigos que aseguren la felicidad lograda. La *happiness*, en cuanto felicidad aleatoria, no permitiría decir tanto «soy feliz» cuanto «estoy feliz»; y el *don't worry, be happy*, correspondería más que a la frase del español: «No se atormente, sea feliz», a la frase: «No se atormente, tenga suerte, o búsquela.» El *be happy* (si tenemos en cuenta la indistinción en el verbo *to be* entre el ser y el estar) tendría un sentido muy próximo al de «usted lo pase bien». «Sea usted feliz» (como sujeto individual o como sujeto agrupado) es sólo la expresión sincera o protocolaria de un deseo («tenga un feliz año nuevo» o un «cumpleaños feliz», que no tiene por qué comprometer el estar con el ser de la *happiness*. Y, si el deseo se repite cada año en las felicitaciones de Navidad, es porque se supone que la felicidad que se deseó el año pasado ha podido perderse, por lo que nuestro deseo no es redundante, sino que puede ser renovado. Por ello, la felicidad que deseo a otros tiene siempre algo de don aleatorio que dispensamos al amigo. No le decimos «Felicidades» sino *«Congratulations»* —algo así como «compartimos la gracia que puede caer sobre tí» en el año que comienza—.

Sin embargo, estas diferencias elementales pero esenciales entre los significados de las palabras de diferentes idiomas que se coordinan con el término felicidad tenderán a ser atenuadas o distorsionadas precisamente para que la traducción sea posible. Y el desarrollo de la presencia de las lenguas tradicionales contribuirá a borrar muchas diferencias en la realidad misma. Esto se advierte claramente cuando se trata de campos técnicos o científicos, en los cuales el comercio internacional requiere unas traducciones, con significados unívocos, de los conceptos técnicos y de los productos intercambiables. Pero cuando la traducción va referida a significaciones menos precisas técnicamente (políticas, sociológicas, psicológicas, religiosas, filosóficas), como es el caso de la felicidad, la homologación requerida puede determinar distorsiones profundas y ocultación de las verdaderas diferencias, sacrificadas al servicio del logro de algún punto de contacto tangencial, pero suficiente para la comunicación.

Consideraciones análogas habría que hacer con el «léxico de la feli-

cidad» italiano, francés, alemán, árabe, chino, etc., orientadas a establecer las diferencias entre los fenómenos conceptualizados, que en cada idioma fuera posible descubrir o barruntar, tras su léxico felicitario, homologado a otros léxicos por la traducción. Sobre todo, habría que investigar las semejanzas estructurales, que podrían, a veces, ser asombrosas, entre situaciones fenoménicas producidas independientemente en cada una de las sociedades hablantes de los diferentes idiomas, como explicación de la homología de los términos correspondientes.

Es evidente que no porque el diccionario nos facilite correspondencias entre el término «felicidad» del español y los términos alemanes *Glückseligkeit, Fröhlichkeit, Seligkeit, Freude* (alegría, en la traducción convencional de la Oda de Schiller de la *Novena Sinfonía*) etc., hemos de tomar como literales o unívocas estas correspondencias. *Fröhlich* puede traducirse por feliz en algunos contextos, pero en otros significa más bien jovial, alegre; *Beseligung* corresponde más bien a «beatificación», en sentido religioso, mientras que *Beseligen* se traduce a veces por hacer feliz. Sin duda *Glücklichkeit* va referido a fenómenos felicitarios más próximos a los placeres del cuerpo (incluso a los más groseros, si es que se interpreta la voz *Glück* como onomatopéyica), mientras que *Seligkeit* o *Glückseligkeit* habría que referirlo a fenómenos felicitarios de índole más bien anímica o espiritual (no necesariamente religiosa).

Pero el verdadero interés que suscitan los resultados obtenidos de un análisis que hubiera hecho posible establecer las diferencias, o las semejanzas entre situaciones independientes en los fenómenos respectivos (de índole no solamente fisiológica, sino también social) estribaría en la labor de determinar, no ya las semejanzas, sino las convergencias de aquellas diferencias, en la traducción. Ni la ocasión, ni las posibilidades del autor, permiten extenderse más en este tipo de análisis, que dejamos para quienes tengan mayor competencia y ocasión más propicia.

5. El estrato III de las *Ideas* de felicidad

1. *Las Ideas de felicidad resultan de la confrontación de conceptos de felicidad y de otros campos*

Los conceptos los referimos siempre a los fenómenos, así como a otros conceptos del campo que las teorías logren concatenar. Suponemos que los conceptos concatenados en el campo mediante una teoría

(sobre todo, si ésta es científica) forman parte de una categoría. Las Ideas las referimos a los conceptos, principalmente a los conceptos de diferentes dominios y sobre todo de diferentes categorías, aunque también a conceptos referibles a diversos dominios fenoménicos dados en una misma categoría. En uno y otro caso, las Ideas estarán implicadas en doctrinas que, por de pronto, desempeñarán un papel de plataformas desde las cuales se nos harán accesibles los diversos estratos del campo.

En cualquier caso, las Ideas, tanto si engloban conceptos de diferentes categorías, como si van referidas a conceptos correspondientes a dominios fenoménicos de una misma categoría, implican tanto las teorías como las doctrinas, a título de plataforma. Esto hace que la línea divisoria entre conceptos que no correspondan estrictamente a un dominio fenoménico, e Ideas que envuelven conceptos diferentes (incluso de categorías diversas) es muy borrosa en la mayor parte de los casos, pero no inexistente. En todo caso es suficiente que la distinción aparezca clara y distinta en algunos casos para que éstos puedan tomarse como prototipos susceptibles de proyectarse sobre otros campos más oscuros y confusos, a la manera como la red de meridianos y paralelos se «arroja» sobre la superficie terrestre para diferenciar sectores distintos de ella. Por ejemplo, en el caso del término «placer» (*hedoné*), que hemos considerado como un contenido del campo de la felicidad, tendremos que decidir si hay que clasificarlo como concepto o como Idea.

Por lo que llevamos expuesto cabe afirmar rotundamente que el término «felicidad» no corresponde a un concepto categorial, puesto que «felicidad» engloba muy diversas categorías (biológicas, etológicas, psicológicas, sociológicas, politológicas, teológicas...). «Felicidad» es una Idea. ¿Estamos por ello autorizados a hablar de un concepto de placer, dado que el término «placer» es sólo una «modulación» de la felicidad? En modo alguno, porque el término «placer» dista mucho de tener un dominio fenoménico unívoco. Y esto, aun segregando algunos placeres que no tienen un sentido propiamente «propioceptivo», como puedan serlo los «placeres de la conversación» o «el gusto de haberle conocido a usted». Hay placeres determinados por los bienes deleitables al sentido, aquellos que los escolásticos consideraban como objetos del apetito concupiscible (entre cuyos actos se contaba el amor y el odio —relativos al bien o al mal absolutos—, el goce y la tristeza —relativos al bien y al mal presente— y el deseo y la fuga —relati-

vos al bien o al mal futuro—). El apetito concupiscible se distinguía, según los escolásticos —algunos con Santo Tomás y los Conimbricenses los distinguían con distinción real; otros, como Escoto y Suárez, con distinción de razón— del apetito irascible, porque el objeto de éste ya no era el bien deleitable, sino el bien arduo, cuyos principales actos eran los de esperanza y desesperanza, audacia y temor, e ira. Porque los mismos placeres propioceptivos, como puedan serlo los del olfato o los del gusto, y aun los componentes propioceptivos del tacto, del oído y de la vista, son placeres muy diferentes, vinculados no sólo a fibras nerviosas bien diferenciadas, sino también a disciplinas o artes tan distintos como la cocina, la perfumería o la música.

2. *Dificultades para el análisis de las relaciones entre Ideas, conceptos y fenómenos de felicidad*

¿Qué tiene que ver el concepto felicitario del «placer de la sobremesa» (referido a la conversación de sobremesa) con el placer gustativo y olfativo propio de los «placeres de la mesa», cuya destemplanza, llamada tradicionalmente gula, no sólo sobreviene por razón de la cantidad, sino también por razón de la calidad? (La delectación —de *laute*— o degustación, buscada por la «nueva cocina», tendría que ver más con el antiguo vicio de la gula que con las modernas virtudes estéticas, sin perjuicio de que hoy constituya un objetivo predominante de la felicidad positiva de algunas capas sociales.)

La distinción entre conceptos de felicidad e Ideas de felicidad plantea, en todo caso, una situación especialísima en el momento de explicar las relaciones que median entre los conceptos y las Ideas en general, en la medida en que la determinación de estas relaciones es imprescindible para calibrar el alcance de las relaciones entre los conceptos de felicidad y las ideas de felicidad. A ello dedicaremos el próximo capítulo.

6. Los estratos IV (de las *teorías*) y V (de las *doctrinas*) del campo de la felicidad

1. *Teorías como concatenación de conceptos y doctrinas como concatenación de Ideas*

La distinción entre teorías de la felicidad y doctrinas de la felicidad la entendemos como distinción conectada con la oposición entre conceptos de felicidad e Ideas de felicidad. Como fórmula más sencilla, por no decir simplista, de esta conexión, propondríamos la siguiente: una teoría de la felicidad es una concatenación de diversos conceptos delimitables en el campo de la felicidad, siempre que esta concatenación pueda mantenerse en la inmanencia de ese campo. Una doctrina de la felicidad, compuesta a partir de las Ideas de felicidad, desborda el campo de las teorías de la felicidad, por cuanto necesita englobar a Ideas que desbordan ampliamente el campo fenoménico y conceptual de la felicidad, Ideas tales como Vida, Hombre, Espíritu, Cosmos, Dios y sus opuestas.

Por lo demás, cuando nos referimos a las teorías de la felicidad, no lo hacemos, como hemos dicho, pensando únicamente en (supuestas) teorías científicas. También pensamos en teorías mitológicas, en teorías metafísicas o en teorías filosóficas. Otro tanto diremos de las doctrinas sobre la felicidad.

2. *Teorías y doctrinas como estratos del campo de la felicidad*

La distinción entre teorías y doctrinas, tal como la hemos formulado, se presenta como una distinción borrosa, como borrosa es también la distinción entre conceptos e ideas. Pero la borrosidad no anula la distinción, al menos en sus puntos extremos. De esto hablaremos más ampliamente en el capítulo cuarto.

Lo que ahora mismo queremos subrayar es que las teorías y las doctrinas de la felicidad también pertenecen al campo de la felicidad. Que no son superestructuras que se arrojan sobre los campos de fenómenos supuestamente permanentes, como si fueran constitutivos de una auténtica base o roca firme, que es la que verdaderamente interesaría a quien desee «entrar en la realidad de la felicidad». Pues ocurre

que el material que sentimos y experimentamos está él mismo trabajado y preparado por teorías y por doctrinas. Lo que no tiene nada de misterioso si se tiene en cuenta que, al menos desde la gnoseología materialista, teorías y doctrinas no son otra cosa sino concatenaciones —confrontaciones, clasificaciones, inserciones...— de los fenómenos recogidos *in medias res* en un dominio junto con otros fenómenos recogidos de otros dominios de la misma o de distinta categoría.

Si los fenómenos fueran el estrato básico, y los demás estratos, sobre todo las teorías y las doctrinas, fueran superestructurales, lo serían en sentido parecido al que hemos utilizado en otras ocasiones para interpretar la distinción de Marx entre *base* y *superestructura* de un modo de producción, una distinción que hacía referencia original a la distinción arquitectónica entre cimientos y muros o tejados. Hace años propusimos cambiar las referencias arquitectónicas de esta distinción por referencias orgánicas: según estas referencias la *base* seguirá sosteniendo el edificio, sin duda, pero no como unos cimientos previos sostienen los muros, sino como los huesos del esqueleto sostienen el cuerpo del vertebrado, aunque son posteriores al embrión del organismo. Unos huesos que además de no ser previos a la base, ni siquiera en su morfología, se alimentan precisamente a través de la «superestructura orgánica».

7. Consideraciones sobre la naturaleza de la unidad del campo de la felicidad analizado en este capítulo

Ante la variedad y heterogeneidad de sus contenidos cabría concluir la conveniencia de comenzar considerando la unidad del campo de la felicidad como una unidad meramente nominal, la que es propia del rótulo de un saco que contiene un agregado o revoltijo de objetos heterogéneos. Llamar «campo de la felicidad» a ese conjunto de fenómenos, dominios fenoménicos, conceptos, teorías y doctrinas, a las que venimos refiriéndonos, no tendría más alcance que el del rótulo cuya función no iría más allá que la que conviene al rótulo «copa» puesto en nuestro saco por el objeto eventualmente más relevante, a juicio de quien lo agrupa, del agregado.

Podría ser esto así, en principio. Es decir, el rótulo del campo que nos ocupa podría ser equívoco. Pero podría no serlo, aunque en nin-

gún caso fuese unívoco. Los diferentes fenómenos, conceptos, Ideas, etc., de felicidad del campo, aún siendo diversos podrían estar concatenados de algún modo (y no todos con todos), de suerte que el rótulo pudiera considerarse como un análogo de proporción simple al objeto u objetos relevantes (un concepto análogo de atribución, con primer analogado fijo o flotante).

Éste es el caso, supondremos, del campo de la felicidad. Y lo supondremos en función de las efectivas conexiones que mantienen sus términos: el goce con la beatitud, la satisfacción con el placer, y ésta con la alegría o con el placer, ya sea del tacto, de la vista o del olfato, y el placer con el bienestar, o con la «calidad de vida» (que también va asociada, por cierto, al sufrimiento y al dolor).

2

Conceptos de felicidad e ideas de felicidad

1. Conceptos e Ideas, en general

1. *Los conceptos y el águila, las Ideas y la lechuza*

La distinción conceptos/Ideas que utiliza el materialismo filosófico viene de muy antiguo, y alcanza valores muy diferentes, a veces incompatibles, según los marcos desde los cuales la distinción es dibujada. Nos permitimos por tanto prevenir al lector, que conoce bien la distinción entre conceptos e Ideas, tal como la estableció Kant, para que al leer el título de este párrafo («Conceptos e Ideas, en general») detenga su probable sospecha de que aquí se le anuncia una reexposición, mejor o peor lograda, de la distinción kantiana.

La distinción, en todo caso, es anterior a Kant. Algunos filólogos suelen subrayar la estirpe latina del término «concepto» frente a la estirpe griega del término «Idea». Y otros (como Juan David García Bacca, en su *Introducción general a las Enéadas*, 1948) llegan a sugerir que el «pensar por conceptos» —en el supuesto de que el término «concepto» tenga algo que ver con *cum-capio* (= agarrar) y no sólo con *con-cipio* (= concebir)— debiera ser interpretado como un pensar orientado a la práctica. Más aún, a la práctica depredadora simbolizada por el águila imperial de los romanos, cuyas garras —en la acepción castellana de «zarpas» y no en la acepción de «jarretes», de origen céltico (Covarrubias ya vinculó la acepción castellana al hebreo, y aun al árabe: *garfa* = puñado)— «agarraban» trozos de su realidad circundante, susceptibles de ser desgajados de su campo. En cambio, el «pensar por Ideas», tendría que ver con la actitud contemplativa, especulativa o teorética, propia de los griegos que se sentaban en el anfiteatro para ver («Idea», está

emparentada con *videre*), con los ojos de la lechuza de Atenea, los sucesos, siluetas, figuras («esquemas») de los personajes o bultos que iban apareciendo en el escenario.

Ahora bien: este criterio de distinción entre conceptos e Ideas, aun suponiendo que esté bien fundado desde el punto de vista de la etimología, adolece de su subordinación a la oposición entre lo *especulativo* y lo *práctico*, y entraña el presupuesto (fantástico) que los ojos de la lechuza son «más teóricos» y «menos prácticos» que las garras del águila, como si los ojos de la lechuza fueran órganos contemplativos y no estuvieran coordinados con sus garras de ave depredadora. De otro modo, como si la lechuza fuese un símbolo más próximo al platonismo convencional de lo que pudiera estarlo el águila, supuestamente aristotélica o estoica: hay que recordar aquella célebre comparación de Zenón de Chipre (que nos ofrece Cicerón en *Académica*, 2, 145) del proceso del conocimiento (primero, la apariencia; luego el asentimiento, después la comprensión firme, o concepto, *catalempsin*) con el proceso de cerrar la mano (primero, la palma abierta; después los dedos un poco cerrados y, por último, «cerrada la mano derecha completamente, y apoyado el puño»; todavía añadía un cuarto momento: «finalmente, y acercando la mano izquierda y apretando el puño fuertemente y enérgicamente, decía que así era la ciencia a la que nadie, sino el sabio, domina»).

Es obvio que el filólogo podrá replicar que el error (anatómico y etológico) de interpretar a la lechuza como un «ave especulativa» no invalida la etimología, puesto que pudiera haber sido precisamente este error el que inspirase o corroborase, o permitiese simbolizar el significado de la Idea. Pero con esta réplica, que sin duda habría que aceptar en «contextos de génesis», no autorizaría a seguir tomando a la lechuza de Minerva como símbolo del conocimiento especulativo, ni a las Ideas como frutos de este entendimiento especulativo, frente a los conceptos como frutos concebidos por el entendimiento práctico.

La redefinición de la distinción entre conceptos e Ideas más conocida entre el gremio de los profesores de filosofía es, sin duda, la que se vincula al Kant de la *Crítica de la razón pura especulativa*. Una redefinición que Kant llevó a efecto a través de su personal reelaboración de la distinción escolástica entre entendimiento *(Intellectus, Verstand)* como facultad del juicio, y razón *(Ratio, Vernunft)* como facultad de raciocinio (silogístico). Kant adscribió el término «concepto» *(Begriff)* al ámbito del entendimiento, del juicio, que actuaba en el terreno de

las categorías del entendimiento (las categorías de la cantidad, de la cualidad, las de la relación y las de la modalidad); y circunscribió las Ideas *(Ideen)* al ámbito de la razón pura, que «segrega» las Ideas de Alma —cuando razona, sin utilizar ningún material empírico, con silogismos categóricos—, de Mundo —cuando razona, en condiciones análogas, con silogismos hipotéticos— y de Dios —cuando razona con silogismos disyuntivos—.

Por cierto —y de aquí podrían sacar los filólogos un argumento complementario para sus interpretaciones— Kant sigue utilizando, para designar a los conceptos, un término de probada estirpe «aquilina», el término *Be-griff* (de *begreiffen*, que significa agarrar), emparentado con el término griego y latino *grifo* (curvo de uñas, encorvado); *grifo* en el siglo XVIII designaba «águila». Kant continuó usando el latinismo *Ideen* para referirse a las Ideas de la razón pura especulativa. Sin embargo, desharía este argumento el hecho de que aquello que, en el idealismo kantiano, termina por descubrir su verdadero alcance práctico, son las Ideas de Alma, Mundo y Dios, que de su condición meramente especulativa, como secreciones de la Razón Pura, pasarán a ser consideradas como los verdaderos fundamentos de la vida ética y moral, y aun de la política, en la *Crítica de la Razón Práctica*.

Ahora bien: el criterio que Kant utilizó para establecer la distinción entre conceptos e Ideas sólo puede mantener su validez, obviamente, dentro de las coordenadas del «Idealismo transcendental. Desde luego, es un criterio incompatible, en general, con la doctrina escolástica de la Razón, llamada a convertirse en *ciencia*, cuando se consolida como hábito de las conclusiones. Y es un criterio en particular inadmisible con cualquier filosofía que no esté dispuesta a reconocer que las Ideas de Alma, de Mundo y de Dios son meros productos de una razón pura correspondientes a los diversos tipos de silogismos (como, de manera enteramente gratuita, pretendió hacer creer Kant), sino que son resultados de una transformación de materiales «empíricos y groseros». Y esta consideración no sólo es propia de la Ontoteología de la filosofía escolástica, sino que también es propia del materialismo filosófico, para el cual la Idea de Alma toma su origen de la confrontación empírica, ya practicada por nuestros antepasados prehistóricos, entre los cuerpos orgánicos y los inorgánicos; así como la Idea de Mundo toma su origen probablemente de un humilde «cofre de la novia», transformado ulteriormente en el receptáculo ilimitado en el que un Dios creador introduce a las criaturas, como si fueran joyas; o como si

la Idea de Dios no tomase su origen de ciertos animales numinosos tan empíricos como pudieron serlo los tigres de diente de sable, los bisontes, o los osos de las cavernas.

2. *Contra el subjetivismo de los conceptos y de las Ideas*

Desde la perspectiva del materialismo filosófico no es posible, en todo caso, mantener una doctrina tan subjetivista (o psicologista, si se prefiere) como la kantiana, en lo que concierne al origen de las Ideas de Alma, Mundo y Dios. Menos aún cabe admitir la decisión, enteramente gratuita, de circunscribir las Ideas a la esfera de la metafísica o de la religión, como si no hubiera Ideas (tales como la Idea de Espacio infinito, o la Idea de Fin) que, aunque puedan tener que ver con la Teología, tienen poco que ver con las religiones primarias o secundarias.

Más congruente con el materialismo filosófico es la adscripción de los conceptos a las ciencias o técnicas categoriales (es decir, a lo que puede ser considerado como inserto en el dintorno de una categoría). Las Ideas, en cambio, «atraviesan» varias categorías o dominios categoriales. Si bien estas adscripciones no pueden ser entendidas como si se tratase de correspondencias biunívocas. Y no sólo porque las ciencias positivas no pueden resolverse enteramente en conceptos, sino porque tampoco los conceptos conducen, por sí mismos, a las ciencias positivas, sino también, y sobre todo, a las técnicas (incluyendo aquí las técnicas mágicas, por un lado, y las tecnologías, por otro).

Para el materialismo filosófico la distinción entre conceptos e Ideas es el criterio más preciso para mantener una distinción de principio entre las ciencias positivas (y las técnicas, incluyendo las mágicas), por un lado, y la ideología (sea filosófica o metafísica) por el otro. Lo que diferencia, según este criterio, la actividad filosófica (o técnica) de la ideología y de la filosofía sería justamente esto: que las ciencias, procedentes de las técnicas, «trabajan» con conceptos positivos; mientras que la filosofía, y las ideologías, «trabajan» con Ideas. Y se sobreentiende que las Ideas no proceden de un cielo transuránico, o de la mente divina; pero tampoco proceden de la conciencia trascendental pura, de la mente humana (como enseñaron los kantianos y los neokantianos). Proceden de la «Tierra», es decir, de conceptos positivos, técnicos o tecnológicos, previamente establecidos.

De donde se deduce que la filosofía no tiene un origen autónomo

y coetáneo con el propio origen del hombre; que no deriva de una situación específica definible *ad hoc* (como «asombro original del Hombre ante el Ser», o como un «preguntar prístino», enteramente independiente de cualquier concepto, acerca del «por qué existe algo y no más bien nada»). La filosofía se deriva de las técnicas y de las ciencias positivas, de la dialéctica interna entre ellas, de la confrontación y contradicción entre sus conceptos y de la transformación de estos mismos conceptos en Ideas. Las Ideas no son construcciones poéticas, creadas por el hombre o por su fantasía mitopoiética; son «transformaciones» de conceptos previos o de otras Ideas.

3. *Los conceptos (incluso los idiográficos) son universales, ya sea por vía distributiva, ya sea por vía atributiva*

Los conceptos, en cuanto se mantienen en el ámbito de un dominio categorial (matemático, zoológico, arquitectónico) los supondremos siempre asociados a un conjunto de fenómenos del Mundo presentes al sujeto operatorio, capaz de «manipularlos» técnicamente. Los conceptos originariamente serían, según esto, conceptos técnicos y, en general, conceptos prácticos (de lo «factible» y de lo «agible»). Una técnica es un conjunto de operaciones (sometidas a normas o a reglas) orientadas a la transformación de un material originario, dispuesto en un estado determinado, en un material terminal, resultante de la transformación de aquél. La transformación (la producción) no es una «creación» en el sentido teológico; ni es una construcción sobreañadida al material original (salvo que por «construcción» entendamos sólo la transformación). La transformación técnica de un material original implica conceptos positivos, para determinar la continuidad del material original y el terminal. Lo que no excluye que el concepto terminal no esté dado con precisión previamente al proceso de transformación. Es posible que la conceptuación vaya tomando forma en el mismo proceso de transformación, y esta eventualidad se corresponde muy aproximadamente con el ritmo de lo que llamamos «creación artística».

Las transformaciones son, en principio, reversibles (aunque no siempre dispongamos de las técnicas adecuadas para llevar a cabo las transformaciones inversas). Por ello una transformación puede ser idéntica, es decir, tal que el estado terminal del material transformado reproduzca el estado original de ese material (es el caso del «barco de

Teseo» que mantenía la identidad de su esquema aun después de haber sido sustituidas todas sus piezas por otras equivalentes). Desde esta perspectiva podríamos afirmar que las transformaciones técnicas, a través de conceptos, de un material dado, son cerradas, es decir, mantienen a sus materiales en una continuidad inmanente definida en función de la permanencia de los materiales transformados o de las partes formales o materiales suyas. Las transformaciones técnicas de un material (por tanto, los conceptos que en estos procesos de transformación se van configurando) nos mantienen, en principio, en un campo de inmanencia que segrega a las materias que le son exteriores (aunque resulten necesarias para «alimentar», como partes materiales, el propio proceso de las transformaciones inmanentes).

Los conceptos que van conformándose en los procesos de transformación son universales —y en esto se diferencian de los fenómenos que aparecen aquí y ahora, previamente a su transformación—. En el momento en el que un fenómeno, un relámpago, por ejemplo, se repite (es decir, se transforma a través de nuestro cerebro, en elemento de una clase que contiene a otros elementos semejantes o iguales), está ya «incorporado» a un concepto. Según esto, hablar de conceptos individuales es hablar de un círculo cuadrado. Incluso desde el punto de vista del sujeto, hablar de conceptos individuales es imposible por razones «cerebrales o neurológicas», las que controlan las sensaciones y la conexión entre las sensaciones. Si admitimos, con Windelband y Rickert, los «conceptos idiográficos» —contraponiéndolos a los conceptos nomotéticos— es porque los conceptos idiográficos siguen siendo universales (según una universalidad noética o esquemática), sin dejar de ser idiográficos. El Escorial, tal como es contemplado por los innumerables visitantes del edificio, es «individual y concreto», idiográfico; pero no por ello deja de multiplicarse su esquema distributivamente (variando sus *aspectos*, según los puntos de vista de los sujetos) cada vez que alguien lo contempla. Y esta multiplicación no es «mental», sino física y cerebral, porque físico es el esquema o figura del edificio, su forma, que se mantiene «sustancialmente idéntica» sin perjuicio de los recambios de fotones que tienen lugar continuamente en la proyección de la figura o esquema del edificio en las retinas de los visitantes.

Hay por tanto dos tipos de universalidad: la universalidad atributiva (o esquemática) y la universalidad distributiva (o lógica). La contraposición entre lo idiográfico y lo nomotético no se reduciría, por

tanto, a la contraposición entre lo individual-singular, que sólo se da una vez (por ejemplo, la «serie de Papas del Renacimiento») y lo universal, lo que se repite muchas veces (por ejemplo, las «fases de desarrollo del embrión de pollo»). Más bien tiene que ver con la contraposición de la universalidad esquemática (noética, por ejemplo) y la universalidad lógica (que podría ser nomotética, tanto en el campo de la universalidad lógica como en el de la esquemática, cuando envuelva «leyes universales»). Si nos situásemos, a efectos expositivos, en la perspectiva tradicional, que consideraba la universalidad como resultado de la «abstracción total», cabría decir que la universalidad esquemática es el resultado de una «abstracción formal» (parcial), en virtud de la cual segregamos de sus contenidos o materia la figura o forma (*sjema* = esquema) en la que se nos muestra un «haz de fenómenos» (por ejemplo, un barco de vela concreto). El esquema (figura o forma) de este barco nos ofrece una silueta, un contorno global, un perfil, que sin duda se continúa internamente con otras partes del barco; lo que quiere decir que el esquema del barco es una parte integrante del mismo barco, que aparece, tras la abstracción parcial, segregada de sus otras partes, a la vez que internamente vinculada a ellas. Más aún, en el momento en el cual esas partes integrantes segregadas pueden también ser sustituidas por otras equivalentes.

Éste es el momento en el cual el esquema comienza a transformarse en un concepto idiográfico universal, mediante el cual la figura o formas del barco comienza a multiplicarse en los diferentes resultados de la sustitución; y muy principalmente cuando la sustitución de las partes es integral, es decir, cuando afecta no sólo al contenido interno del barco, sino a las propias tablas, aparejos o chapas que componen el casco. El célebre «barco de Teseo» puede servir de ejemplo privilegiado de universal esquemático, idiográfico o atributivo, porque este barco, una vez sustituidas la totalidad de sus partes, sigue siendo *él mismo* (es decir, mantiene su «identidad sustancial» —tomando esta expresión no en el sentido del hilemorfismo aristotélico— que el barco de hacía siete años). De otro modo: el barco de Teseo, a lo largo de los años (como también el río de Heráclito, en el que nadie puede bañarse dos veces), es una singularidad universal, porque en ese intervalo temporal cabría hablar de muchos barcos, solo que sucesivamente dados en el tiempo (no simultáneamente) y con continuidad, material o causal. Ahora bien, si en lugar de referir a ese barco de Teseo que, para hacer el trayecto de Delos a Cnossos necesitaba ir recambiando todas

sus piezas manteniendo la «identidad sustancial», nos referimos a una flota de barcos iguales al de Teseo (sean ellos a su vez considerados o no en el proceso de recambio de sus partes integrantes), en este caso esa multiplicidad, considerada como la extensión del concepto universal «barco igual al de Teseo», nos pone delante de una clase distinta, de un todo lógico, obtenido por abstracción total, por segregación de un concepto total (ya no sólo del esquema), susceptible de multiplicarse distributivamente en cada elemento de la «clase» (por cierto, *clasis* también significaba en latín «escuadra naval»).

Como conceptos idiográficos podemos considerar también a los individuos singulares con nombre propio (Julio César, por ejemplo), porque su esquema corporal subsiste idéntico (como una forma o *Gestalt*) sin perjuicio del recambio molecular integral que el metabolismo determina en él, cada siete años, pongamos por caso. Como también subsiste el esquema corporal de Julio César al ser multiplicado en los centenares de miles de retinas que vieron a César y lo «identificaron» como tal («hoy, el cuerpo de César, reducido a la condición de una pella de barro —es decir, una vez destruido su esquema— acaso está tapando el boquete de una tapia»).

Por último, el mismo tipo de universalidad esquemática (aunque ahora la parte abstraída no tenga el papel de «contorno») lo constatamos en la representación de un triángulo diametral inscrito en una circunferencia por un punto situado en proximidad infinitesimal con el punto en el cual el diámetro mismo corta la circunferencia, y cuyo vértice fuera deslizándose continuamente a lo largo de ella (pasando, por tanto, por el propio diámetro). Podríamos hablar de una universalidad idiográfica, porque el mismo triángulo rectángulo (ahora él mismo no lo es por su esquema global, sino parcial, por su hipotenusa) se ha multiplicado en un conjunto infinito de triángulos rectángulos. Pero si en lugar de partir de esta circunferencia partimos de varias y en ellas inscribimos distributivamente un mismo triángulo diametral, y llevamos a cabo un proceso similar, el conjunto o clase de todas esas circunferencias nos pondrá ante una clase distributiva, obtenida por abstracción total. Y en la medida en que tanto esta universalidad distributiva de los triángulos diametrales, como la unidad atributiva o idiográfica de cada uno de ellos, envuelven una ley universal (en este caso, el primer teorema de Tales: «Todo triángulo diametral inscrito en una circunferencia es rectángulo»), la universalidad podrá ser denominada nomotética.

4. *La universalidad de los conceptos y de las Ideas de felicidad*

Para la teoría de la felicidad, el formato de la universalidad atributiva tiene una importancia decisiva en el análisis de las relaciones entre lo que tradicionalmente se denominó *felicidad formal* y lo que se denominó *felicidad objetiva*, como en el análisis de las relaciones entre el placer sensible (por ejemplo, el placer de la visión de una hoja verde de magnolio) y el contenido de esa sensación (la hoja verde), es decir, entre el ejercicio de la sensación (*sensus*) y el contenido de lo sentido en ella (*sensatum*), entre la *visión* y *lo visto*, etc. En efecto, la sensación, en cuanto acto de un sujeto dotado del sistema nervioso, puede equipararse a un contorno o esquema que permanece mientras van cambiando los contenidos, sentidos o concebidos. Nos encontramos otra vez en la situación del barco de Teseo, o del río de Heráclito: sólo que ahora la hipóstasis del esquema subjetivo es más hacedera porque cuenta con la continuidad sustancial del sujeto orgánico que siente o concibe. Y de aquí la gran probabilidad de la tendencia a reducir el placer o la felicidad a su componente formal universal.

Los conceptos universales quedan, en conclusión, hipostasiados (o sustantivados) cuando se segregan los contenidos específicos a través de los cuales se despliega su extensión numérica. Fue esta hipóstasis o sustantivación la que fue rechazada por el nominalismo, que redujo los conceptos universales a la condición de *nombres impuestos* a los individuos, que pretendieron ser considerados como lo único real.

Sin embargo, este nominalismo se aplicaba unas veces a las especies, respecto de los individuos, pero otras veces sólo a los géneros respecto de las especies. Es el nominalismo aplicado al «triángulo universal», que Locke niega, en virtud de que el triángulo universal no puede dibujarse, a no ser que tome la forma de equilátero, de isósceles o de escaleno, que son especies suyas.

Sin embargo, el «nominalismo de género» que Locke aplica a su triángulo, es un nominalismo infundado, porque confunde la hipóstasis del género con la ecualización de sus especies. Aceptamos, desde luego, que no existen, como sustancias separadas, los triángulos universales. Pero existen como esencias invariantes representadas por las mismas especies de triángulos, en la medida en que estas especificaciones pueden ecualizarse al ser sustituibles unas por otras en los teoremas trigonométricos (que los ángulos de un triángulo valgan dos rec-

tos es un teorema que se verifica tanto en los triángulos equiláteros, como en los isósceles o en los escalenos; es decir, para el teorema es irrelevante especificar el triángulo sobre el cual se hace la demostración, puesto que operatoriamente su estructura es la misma en cada caso).

También es cierto que, sobre todo en los conceptos esquemáticos, el proceso de sustantivación o hipóstasis puede tomar la forma de un tratamiento del esquema o contorno como si fuese una corteza o cáscara que habría de hacerse susceptible de ser segregada de su contenido.

5. *Ideas ligadas a fenómenos e Ideas abstractas (respecto de ellos)*

Las Ideas, tal como las hemos definido (como transcendentales a los dominios categoriales), es decir, desbordándolos, aunque partiendo de ellos («transcendentalidad positiva»), comprenden conceptos de diversos dominios categoriales y, en su caso, diversas Ideas. La Idea dice, por tanto, de algún modo, salida del «dominio o campo técnico» en el que suponemos conformados los conceptos: la Idea, al envolver al concepto, junto con otros, se sitúa «fuera» del campo conceptual, de su inmanencia.

Las Ideas, por tanto, se estratifican en diferentes niveles, y, por supuesto, según diferentes ramas: no hay una jerarquía única.

Las Ideas implican la unificación isológica o sinalógica de varios conceptos y de varias Ideas. Pero caben diferentes maneras de llevar adelante esta unificación, descartando las unificaciones unívocas (como es el caso de los conceptos). También en el terreno de las Ideas reconoceremos procesos de sustantivación o hipóstasis. En las Ideas análogas de atribución la sustantivación puede llevarse a cabo como una identificación de la idea análoga con el primer analogado; pero en este caso la Idea deja de serlo, porque una tal identificación sólo puede llevarse a cabo a través de una teoría o de una doctrina. En los análogos de proporcionalidad compuesta la sustantivación afecta a la característica funcional, por tanto a la utilización de esta característica como si fuera una idea esencial, y aun unívoca, por sí misma. Es el caso de las ideas abstractas tales como Verdad, Solidaridad, Libertad, Humanidad... o Felicidad. La crítica a esta sustantificación sólo puede consistir

en romper la cáscara en la que se ha convertido la característica funcional de la Idea, a fin de descomponer la Idea hipostasiada en los valores o argumentos de la función.

6. *Los tres principales formatos lógicos de la conceptuación (y de la ideación)*

Todo concepto, como venimos diciendo, va *referido* a un dominio de *fenómenos* (técnicamente operables): de ahí la necesidad de referencias fisicalistas. Y no porque el concepto «recaiga» sobre los fenómenos desde el exterior, sino porque consiste en una reorganización interna de esos mismos fenómenos. El *concepto* es la *esencia* del fenómeno (esencia fenoménica y después, esencia estructural). Las Ideas también han de referirse a los fenómenos, aunque por la mediación de los conceptos; las referencias de las Ideas pueden ser tan lejanas que haya que considerarlas como anuladas, en muchos casos extremos.

Ahora bien, los procesos lógicos de conceptualización y de idealización no son uniformes. Obedecen a distintos formatos lógicos, aunque ellos están profundamente interrelacionados. Caben criterios muy diversos para establecer estos formatos. Ahora vamos a utilizar, por el alto rendimiento que tienen para nuestro análisis de la felicidad, el criterio holótico, que es, en todo caso, un criterio lógico material.

Desde la «teoría de los todos y las partes» cabe asignar a los conceptos y a las Ideas el papel de totalidades. No hace falta prejuzgar acerca de la cuestión de si todo concepto y toda Idea hayan de desempeñar la razón de todo (correspondientemente, la de parte) o, recíprocamente, si a una totalidad ha de corresponderle siempre un concepto o una Idea.

No es suficiente, en esta ocasión, atenernos a los conceptos y a las Ideas a las cuales pueda serles atribuida, en las circunstancias pertinentes, esta razón de todo (o de parte). Supuestas estas condiciones, consideraremos a los conceptos (correspondientemente, a las Ideas) como totalidades conformadas en el dominio de un campo fenoménico. Al concepto (o a la Idea) le corresponde un conjunto de partes entretejidas, que constituyen su *dintorno*, en tanto que esté delimitado de su *entorno*, siendo el *contorno* la superficie o línea de separación o disociación entre el dintorno y el entorno.

Es obvio que la nitidez de estas «regiones» no siempre ha de ser la

misma; incluso puede alguna de estas regiones confundirse con las otras en grados muy diversos. Recuperando una terminología tradicional (utilizada de modo puramente «intuitivo» por Descartes cuando define la claridad como aquello que se «manifiesta a la mente atenta»), establecemos estos grados a lo largo de dos escalas distintas, aunque intersectadas: la escala que va de lo más oscuro a lo más claro, y la escala que va de lo más confuso a lo más distinto. Un concepto (correspondientemente una Idea) es oscuro cuando la frontera entre su dintorno y su entorno es borrosa; es claro cuando el dintorno está nítidamente separado o disociado del entorno. Un contorno (o una Idea) es confuso cuando las partes de su dintorno no están diferenciadas en un grado aceptable (en el límite inferior de la confusión, hablaríamos de su «carácter amorfo»); es distinto cuando las partes de este dintorno logran diferenciarse de manera suficiente. Por supuesto, un concepto confuso podrá ser, sin embargo, claro: el concepto de célula, en la época de Virchow era claro (o suficientemente claro), pero también, comparativamente a los análisis posteriores, era muy confuso, muy poco distinto (no parecen *distintos* las microtones del retículo endoplasmático, ni los cientos de mitocondrias de cada célula, ni los ácidos nucleicos de los cromosomas, que no fueron delimitados hasta la década de 1940 por Avery y otros).

Ahora bien: la totalización que hacemos corresponder a una conceptualización (o ideación, en su caso) puede ser distributiva o atributiva (no tendremos en cuenta, por el momento, las totalizaciones mixtas). Tanto en un caso como en el otro, asignaremos al concepto (o a la Idea) el papel de todo respecto de los referenciales o fenómenos del campo por él organizado. El concepto (o la Idea) desempeña de este modo el papel de la intensión tradicional, y las referencias y fenómenos el papel de la extensión del concepto o de la Idea.

Según que el concepto o la Idea se corresponda con una totalidad distributiva o atributiva, la extensión será distributiva (o externa) o atributiva (o interna).

En cualquier caso, supondremos que todos los conceptos son universales (incluso los idiográficos), al menos por vía aspectual o por vía noética («Tierra» es un concepto idiográfico; pero es un universal aspectual, porque envuelve múltiples aspectos según los puntos de vista desde los que la contemplamos, y además es un universal noético respecto de los diferentes sujetos que la observan). Por lo demás, la universalidad aspectual y la noética suelen ir entretejidas.

Esto supuesto, cabe diferenciar tres formatos diferentes a esta conceptuación (o ideación) totalizadoras.

Si consideramos a las totalidades, respecto de su extensión externa, los dos formatos posibles son los siguientes:

1) *Formato subjetivo-referencial*, que tiene lugar cuando el concepto totalizador se aplica al referencial «envolviéndolo» de suerte que el referencial, que es el contenido del concepto, quede recogido en tanto que «enclasado» en el todo, pero manteniendo su condición de sujeto de las proposiciones que puedan formarse en torno a él.

2) *Formato predicativo*, cuando el referencial queda envuelto por el todo, como si estuviera reabsorbido por él.

Si consideramos ahora las totalidades conceptualizadoras (o ideacionales), al margen de su extensión externa, podemos ponernos en camino para alcanzar el:

3) *Formato subjetivo esencial*. Los conceptos o ideas en este formato ya no se apoyan, o descansan, en partes de su extensión, sino que se separan o se disocian de ella para «descansar en sí mismos» al modo de las esencias platónicas, tal como convencionalmente suelen ser entendidas.

Es cierto que los conceptos e Ideas con formato 3, producido por el que llamaremos «sufijo hipostático», podrían ponerse en correspondencia con aquello que Platón habría propuesto como un objetivo principal de sus análisis, a saber, las Ideas que, como la «piedad» o la «santidad» tienen un formato subjetivo-esencial (pueden ser sujetos, pero no predicados). Según esto, las críticas de Aristóteles a su maestro podrían ser reinterpretadas como si estuvieran orientadas a reconducir los conceptos o Ideas hipostasiadas por el sufijo hipostático, a la condición de conceptos o Ideas de formatos 1 y 2. Pero esta interpretación es, sin duda, muy simplista, y sólo tiene un lejano fundamento. De hecho también Platón utilizó formatos de nivel 1 y 2, y a los conceptos o Ideas de nivel 3 los sometió a una dialéctica penetrante, que aquí no podemos analizar.

El formato 1 afectaría, según lo dicho, tanto a conceptos distributivos, cuanto a conceptos atributivos. Los conceptos distributivos «envuelven» a referenciales singulares (uniádicos, diádicos...) que multiplican el concepto; estas referencias no son los individuos del nominalismo atomístico, por la sencilla razón de que están ya enclasadas. «Este triángulo» es una representación individual, pero enclasada (conceptualizada) como figura triangular.

Los conceptos atributivos «envuelven» también a sus partes que, en consecuencia, participan del todo: «Tierra» es un concepto atributivo que irá referido a alguno de sus aspectos (Hemisferio norte, Hemisferio sur...). Cada uno de estos aspectos desempeña, en los conceptos atributivos, el papel que los inferiores o individuos desempeñan en los distributivos.

El formato 2 afectará también a conceptos distributivos y atributivos. Los conceptos distributivos, en este formato 2, determinan que los referenciales sean envueltos por el concepto total. «Este triángulo» será conceptualizado ahora como una «figura triangular». Otro tanto se diga de los atributivos. «Tierra» será conceptualizado ahora como «planeta terrestre».

Cuanto al formato 3, en el caso de los conceptos distributivos, nos pondrá delante de los conceptos subjetivos-esenciales («triangularidad»); los conceptos atributivos también darán lugar a conceptos esenciales («terreidad» o «geoeidad»).

A estos tres formatos corresponden, en los lenguajes de palabras, términos (significantes) que en general pueden tener una raíz común, pero que asumen papeles bien diferenciados, al menos por sus modificadores.

A los conceptos (o Ideas) del formato 1 les corresponde el papel de sujetos de proposiciones u oraciones lógicas o gramaticales: «El triángulo tiene tres ángulos que suman 180°», «La Tierra es un planeta».

El papel de sujeto referencial puede quedar determinado por un artículo o por un demostrativo: «Este triángulo», «la Tierra».

A los conceptos o Ideas del formato 2 les corresponde el papel de predicados (los predicados toman aquí la forma de adjetivos) de proposiciones u oraciones, respecto de los sujetos correspondientes: «Esta figura es triangular», «El planeta es terrestre».

A los conceptos o Ideas del formato 3 les corresponde el papel de sujetos (no el de predicados), pero no de sujetos referenciales (sujetos sustancializados, que se corresponden con las «sustancias primeras» de los escolásticos) sino de sujetos esenciales («sustancias segundas» de los escolásticos): «La triangularidad es una estructura genérica combinatoria de tres rectas que se cortan dos a dos, según cualquiera de las alternativas de igualdad posibles: tres lados iguales, dos lados iguales o ninguno.» «La geoeidad es la singularidad de un planeta del Sistema Solar dotado de agua y vida orgánica.»

El formato 3 se expresa lingüísticamente, al menos en las lenguas europeas, por un «sufijo hipostático», como podría denominársele. Hay varios sufijos hipostáticos en los diferentes idiomas, y puede haber más de uno en cada idioma. He aquí, a título de simple ejemplo, una tabla sumaria de sufijos hipostáticos:

Español	**-dad, -tad** Igualdad, Libertad	**-ia** Soberanía, Campechanía
Latín	**-tas** Equalitas, Libertas	
Griego	-της -ίσοτης [= igualdad]	-ία ευνομία [= legalidad] ερημία [= soledad]
Alemán	**-keit** Gleichkeit [= igualdad]	
Inglés	**-ess** likeness [=igualdad]	**-ty** equality

El sufijo hipostático puede ser interpretado como un operador (en este caso con la forma de un «plerema derivativo heterogéneo», en terminología de Hjelmslev-Alarcos) que transforma determinados formatos lógicos en formatos de tipo 3. La presencia del sufijo hipostático, así interpretado, en lenguas diversas, demostraría que no es el «lenguaje», sin más, aquello que «determina el pensamiento», en este caso, los pensamientos que establecen las esencias sustanciales, como «triangularidad» («los límites del lenguaje son los límites del mundo»), sino que es la «maquinaria lógica» la que utiliza, en este caso al menos, el lenguaje para llevar a cabo sus transformaciones.

He aquí una tabla de ejemplos de transformaciones en los tres formatos que venimos analizando:

	Formato (1) sujeto referencial	*Formato (2) predicado*	*Formato (3) sujeto esencial*
1	* Feliciano, felicitario	Feliz	Felicidad
2	Padre	Paternal	Paternidad
3	El santo	Santo	Santidad
4	Numen	Numinoso	Numinosidad
5	Dios	Divino, divinal	Divinidad
6	Triángulo	Triangular	Triangularidad
7	El solidario	Solidario	Solidaridad
8	El duro	Duro	Dureza
9	Sentido	Sensible	Sensibilidad
10	Hombre	Humano	Humanidad
11	Hispania	Hispano	Hispanidad
12	Cristo	Cristiano	Cristiandad
13	Mesa	Mensal	* Meseidad

Ejemplos de formación de términos según los tres formatos

(Los términos marcados con * son hipotéticos en español. El término 1, feliciano, felicitario, está inspirado en los felicianos del libro del Marqués de Lassay, y en los felicitarios, miembros de la Orden de la Felicidad, de los que se hablará en el capítulo cuarto —Ortega utilizó en español el término «felicitario», pero en sentido adjetivo de formato 2—. En el número 13 figura mensal, presente en «co-mensal». Mensal, como adjetivo, se utilizó para designar la línea que «nace entre el dedo mayor y el índice, es la mensal, llamada así por aquella mesa y espacio que allí forma», según Lope de Vega. No deja de causar sorpresa que no existan en formato 1 términos diferenciados de santo, solidario y duro, que en la tabla hemos reconstruido mediante al artículo, que es sólo una aproximación al formato de referencia.)

Y dado que los sufijos hipostáticos conducen a conceptos o ideas al parecer muy abstractos, cabría concluir que ellos tienen que ver con un nivel muy avanzado de desarrollo cerebral humano. Así, según cuenta Diógenes Laercio, Platón habría dicho a Diógenes el Cínico, cuando éste, en la Academia de Platón, había confesado: «Yo veo esta mesa, pero no la meseidad»; Platón le habría respondido: «Es que tu tienes ojos para ver la mesa, pero no tienes mente para ver la meseidad.» Sin embargo esta sobrevaloración del formato 3 no puede mantenerse, en general. Por el contrario, en muchos casos la intervención del sufijo hipostático podría significar una respuesta grosera y torpe a las exigencias de la construcción lógica. Hay que tener en cuenta que la conexión del objeto hipostasiado (triangularidad), con el sujeto referencial (triángulo), a través del predicado (triangular) no es uniforme. Puede ser una conexión accidental (según el «quinto predicable»), como la de la igualdad respecto de dos términos igualados por azar; puede ser una conexión necesaria, como lo es la triangularidad respecto de una figura triangular. Sin embargo, la misma «ubicuidad» del sufijo hipostático en lenguas tan diversas podría corroborar la tesis de la grosería y falta de sutileza de los conceptos de formato 3, al menos de aquellos que permanecen según su dintorno en estado de confusión o de indistinción casi completa.

Pues en muchos casos el formato de «sustantivo esencial» equivale a una *cosificación* de una estructura incompleta, expresada por un término sincategoremático que podrá ser interpretado como la *característica* de una función que se separa de sus variables (argumentos y parámetros) y de sus valores. Y esta característica (que es sincategoremática), al hipostasiarse, fácilmente se transforma en un fetiche (en las Ideas arquetípicas que flotan en el cielo uránico o en la mente de Dios).

En algunas ocasiones, según la materia del concepto (de la Idea) esto no es peligroso, porque se sobreentienden sus argumentos, variables y parámetros. Nadie puede separar «mitad», con el sufijo hipostático, de la cantidad (*k*) respecto de la cual estamos hablando: *mitad-de* (*k*). Pero si hablamos de «solidaridad» la situación es ya muy diferente: solidaridad evoca un sentimiento absoluto, «oceánico», de amor a los hombres. Y entonces la «solidaridad» se convierte en un fetiche. La solidaridad requiere, en efecto, parámetros: solidaridad-de los grupos *k*, por ejemplo, los cuarenta ladrones, y enfrentamiento a otros grupos; «solidaridad de los deudores contra los acreedores» (ver nuestro artículo «Proyecto para una trituración de la Idea general de Soli-

daridad», El *Catoblepas*, n.º 26, abril 2006, http://www.nodulo.org/ec/2004/n026p02.htm).

La situación es parecida cuando el sufijo hipostático recae sobre el concepto positivo «feliz» y lo transforma en «felicidad». Los efectos son inmediatos: ante todo, los diferentes valores del significante en formato 2 —feliz-k, feliz-q, etc.— se ecualizan; felicidad, en su abstracción, asume el papel de un fetiche, atractor universal, participado por cada uno de sus valores. Sobre esta hipóstasis se edifica el Principio de felicidad, como explicaremos en el capítulo quinto de este libro.

2. Conceptos e Ideas de felicidad

1. *La felicidad es término multívoco*

Lo que consideramos más relevante en el término felicidad —y en ello ponemos la principal dificultad que su análisis entraña— es el carácter multívoco de sus acepciones (siempre que demos al término «multívoco» un significado no idéntico al de equívoco). Multívoco es un término que, según sus acepciones, se utiliza unas veces como unívoco, otras veces como análogo de proporcionalidad (como un concepto funcional), otras veces como análogo de atribución.

Damos por supuesto que el término «felicidad» tiene muchas acepciones, pero que no es por ello meramente equívoco, sin que por ello haya de ser análogo de proporcionalidad. Es multívoco en sentido dicho, es decir, porque es utilizado unas veces según el formato de un concepto unívoco, y otras veces según el formato de una Idea analógica; unas veces se utiliza como concepto unívoco atributivo y otras veces como concepto distributivo. O bien, a veces funciona como una idea analógica atributiva, o bien como una idea distributiva.

Por supuesto, la multivocidad, en sentido definido, no es una característica exclusiva y *ad hoc* del término felicidad. Baste un solo ejemplo de corroboración: el término «génesis» designa unas veces conceptos biológicos unívocos (la génesis de los organismos, la ontogénesis); otras veces designa conceptos unívocos aplicados a la historia de la tecnología (la génesis de la imprenta o la génesis de los cohetes espaciales) o de la política (la génesis de los Imperios). El término «génesis» también designa una Idea: Génesis del Mundo o del Cosmos (a esta Idea va

referido el *Génesis*, del Antiguo Testamento, o la «génesis del universo» en la teoría del *big-bang*). Como Idea, «génesis» se opone a «*physis*» (en los textos presocráticos) y a la Idea de «estructura». El término «génesis» es por tanto multívoco, según los diferentes formatos lógicos que aparecen en sus diferentes usos.

2. *Conceptos operatorios (técnicos) de felicidad*

El criterio más seguro para clasificar los términos que forman parte del campo de la felicidad es el criterio que tiene que ver con la distinción entre los conceptos técnicos (es decir, los conceptos vinculados a una operación técnica de transformación, mantenida en la inmanencia del campo, en el sentido dicho) y las Ideas que «envuelven» desde fuera a esos conceptos técnicos.

Por supuesto, esta distinción tiene muy poco que ver con la distinción entre lo que es práctico y lo que es especulativo: las Ideas pueden tener un «juego» práctico tan señalado como los conceptos técnicos o positivos, y alguno de estos conceptos, técnicos, positivos, pueden carecer de función práctica en un momento dado, si no engranan con el proceso de transformación de referencia.

En el campo de la felicidad una materialidad sujeta a procesos de transformación técnica (en donde pueden conformarse los conceptos positivos de felicidad) tomará a los sujetos corpóreos individuales en tanto ellos están en interacción con otros sujetos de un grupo concreto. Porque respecto de ellos, las operaciones de transformación pueden consistir: 1) bien en transformaciones de estados de infelicidad temporal en estados de felicidad (por ejemplo, transformación de estado de dolor, de enfermedad, de hambre, en estados de tranquilidad, de salud o de bienestar); 2) o bien en transformaciones de estados de felicidad corporal en otros estados de felicidad, bien sea a título de mero mantenimiento (transformaciones idénticas), bien sea a título de una disposición feliz, por otra equivalente o por otra considerada como mejor.

Siempre que las transformaciones se mantengan en la inmanencia del campo constituido por los sujetos corpóreos así definidos, suponemos que nos mantendremos también en el ámbito de los conceptos técnicos. Pero en el momento en el cual lográsemos situarnos en una «perspectiva exterior» de algún modo a ese campo inmanente, sin per-

juicio de que continuemos girando en su torno, diremos que nos apoyamos en Ideas relativas a la felicidad, cuyo grado de precisión será ya mucho menor y, además, muy variable.

3. *Ejemplos*

El término felicidad se utiliza muchas veces *emic*, con la intención de designar un concepto unívoco de clase, como un universal distributivo o definido mediante abstracción total. «Felicidad» se define como una situación delimitada como unívoca, con claridad y distinción suficiente y repetible, en Zoología y en Antropología. En este caso situamos, por ejemplo, el concepto zoológico-comercial de «gallina feliz» (un concepto técnico y unívoco, definido según criterios avícolas sometidos a control: gallina fecundada, alimentada de modo determinado, en condiciones higiénicas, etc.). Es también el caso del concepto (o arquetipo) del «hombre feliz» definido en el *Beatus ille* de Horacio. Desde luego, el concepto horaciano de «hombre feliz» no tiene la precisión técnica del concepto de «gallina feliz»; sus límites son más borrosos, en claridad y en distinción. Sin embargo, su intención es también unívoca, como arquetipo o canon de una forma de vida vinculada a determinadas sociedades antiguas: una forma que ha ejercido su influencia en las sociedades modernas. También es un concepto unívoco (técnico) de felicidad el que asociamos a la vida epicúrea: vida en comunidad, en el Jardín —no precisamente una vida familiar, como la del *Beatus ille*, aunque sí una vida retirada de la ciudad—. Es un concepto claro, porque los jardines epicúreos se multiplicaban, según la norma; además es un concepto cuyo núcleo se mantiene, aunque incorporado a otros contextos, y aun transformado (en los conventos benedictinos, o en comunas de otras épocas).

También cabría citar conceptos técnicos de felicidad, cuya universalidad sería más bien de índole esquemática. Acaso el más importante concepto de felicidad, acuñado según este formato, sea el concepto de la felicidad como placer (en cuanto sensación cenestésica de carácter subjetivo, ya sea protopática, ya sea epicrítica). Ahora bien, si suponemos que el placer es un núcleo esquemático de la felicidad, es decir, si damos por sentado que el placer acompaña a todas las expresiones de felicidad, pero si suponemos también que este núcleo esquemático sólo puede llamarse felicidad cuando vaya asociado a contenidos objetivos varia-

bles (alimentos, sonidos), entonces podremos interpretar el concepto de felicidad-placer como un concepto universal atributivo (respecto de las felicidades objetivas). O como «analogía de desigualdad» (en el sentido de Cayetano: «cuerpo» es un unívoco genérico pero con especies enteramente heterogéneas, tales como «cuerpo celeste» y «cuerpo terrestre», o también «cuerpo orgánico» y «cuerpo inorgánico»). Más aún, como una hipóstasis del esquema placentero de la felicidad, que pretende llevar a cabo una separación hipostática del esquema respecto de los contenidos objetivos que suponemos están implicados en él.

4. *Diferentes perspectivas en la conceptuación e ideación de la felicidad*

Muchas veces el término «felicidad» se identifica con una acepción dada, pero de suerte que al entrar en composición con otras acepciones, de formatos lógicos distintos, se procede como si ellos fueran reducibles internamente a la acepción tomada como nuclear o fundamental. Sin duda esta reducción sólo podrá llevarse a efecto a través de alguna teoría o doctrina de la felicidad. Para quienes se mantienen en el supuesto de que, mediante su doctrina o teoría, la reducción, en su momento constructivo, está conseguida, el término felicidad podrá asumir *emic* el formato propio de un concepto genérico, susceptible de ser desplegado en diferentes especies o grados internos.

Pero cuando no se reconozca *etic* la legitimidad del desarrollo «evolutivo» del concepto o de la Idea, entonces será posible ensayar críticamente la reinterpretación del concepto o de la Idea adscribiéndolos al formato de los análogos de atribución.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la materia del núcleo del concepto evolutivo no tiene por qué ser siempre la misma. Consideremos, entre los casos posibles, los cuatro siguientes:

a) Como núcleo de la felicidad suelen tomarse, por algunos psicoanalistas, las «experiencias» que los sujetos corpóreos humanos hayan tenido anteriormente a su nacimiento, pero una vez que este sujeto corpóreo ya existe, una vez formado el cigoto. En una palabra, se tomará como núcleo de la felicidad a la vida intrauterina del sujeto corpóreo, durante el período en el que permanece viviendo en el «claustro materno».

Supuesto que el núcleo y origen de la felicidad fuera la vida intrau-

terina, el parto significaría un «trauma» (el «trauma del nacimiento», la «caída» del hombre: «el delito mayor del hombre es haber nacido»). La infelicidad aparecerá entonces como un concepto derivado de una situación feliz original. La recuperación de la felicidad, es decir, las modulaciones de la felicidad, habrá que interpretarlas como el retorno que de algún modo emprendemos hacia el claustro materno o a una simulación suya: la cueva, la casa habitación, o simplemente la adopción de una postura fetal, en tanto reproduce de algún modo la situación del individuo cobijado en el claustro materno. El temor a perder el cobijo (agorafobia) también puede ser interpretado desde la perspectiva de este concepto de felicidad. Más aún: este concepto de felicidad serviría para crear, mediante tecnologías adecuadas, «úteros mecánicos», capaces de acoger a los individuos (más que a las parejas) en un ámbito que reproduzca el claustro materno. Con ello las experiencias felicitarias (ataraxia, relajación...) se interpretarán como modulaciones de la felicidad original o nuclear. Las llamadas «cámaras de aislamiento sensorial», de la segunda mitad del siglo XX, fueron propuestas por el doctor John C. Lilly, neurofisiólogo y psicoanalista (puede verse *En el centro del ciclón*, 1972, publicado en español en 1979), y se orientaron paulatinamente hacia el formato de una reconstrucción del claustro materno y de su líquido amniótico, aprovechando las propiedades del agua saturada de sales Epsom —sulfato de magnesio hidratado— en las cuales, como en el mar Muerto, el individuo podría mantenerse en posición horizontal. Un tanque de 2,5 metros de largo, uno de alto y uno de ancho, conteniendo unos 400 litros de agua saturada en sales, y a 34° o 35° centígrados, permite flotar al individuo sobre sus espaldas. La cabeza puede emerger parcialmente, con lo que se evita el uso de mascarilla respiratoria (otra versión, el *Hipocampo* del doctor Shurley, ligado a la Escuela médica de Oklahoma, prefiere el tanque vertical). En palabras de un informador solvente (Jaime Roselló, «El océano interior. Viaje a través de la cámara de aislamiento sensorial», *Integral*, abril, 1988): «Cuando se cierra la puerta, el usuario no tiene sensación alguna de frío o calor; nada que ver u oír, no siente ni el peso del propio cuerpo, tan sólo la mente y la conciencia. El aislamiento total aguarda. Se trata, en cierta forma, de recrear el ambiente del claustro materno, lo cual permite lograr un nivel de relajación muy profundo con inusitada rapidez» (a veces, el proceso felicitario se ayudaba con algunos indicios de LSD y otras drogas psicodélicas).

Es evidente que quien no acepte este proceso de desarrollo del su-

puesto «núcleo originario» de la felicidad en sus múltiples modulaciones, tendrá abierto el camino para interpretar la acepción de felicidad presupuesta (a través de la «teoría del proceso») como un análogo de atribución, cuyo primer analogado fuera la situación del individuo en el claustro materno, pero siendo los otros analogados meras «denominaciones extrínsecas».

b) Análisis similares podríamos hacer de un conjunto de conceptos positivos (técnicos) de felicidad que podrían caracterizarse por su orientación a poner el núcleo de la felicidad, no ya en la vida anterior o posterior al presente de la vida psicológica, que transcurre desde el nacimiento hasta la muerte, pero sí en la inmanencia de esta misma vida. Ésta fue, desde luego, la orientación tanto de los hedonistas de la escuela de Aristipo, como de los eudemonistas de la escuela de Epicuro. Pero aquí nos referimos propiamente a estas orientaciones en cuanto tienden a situar la felicidad en la inmanencia psicológica (individual o grupal) de la vida, en cuanto presuponen, desde luego, que la felicidad habrá de mantenerse en esa inmanencia. De lo que se tratará, entonces, será de fijar o determinar una parte de la misma como núcleo a partir del cual pudiera irradiar la felicidad a todas las demás partes contenidas en esa inmanencia de la vida. Y esto sin prejuzgar la cuestión acerca de si el núcleo de la felicidad allí situado se mantiene al mismo tiempo en el dintorno del sujeto corpóreo, encerrado en su «estuche epidérmico», o bien si este núcleo, aun desde su inmanencia psicológica, desborda (o trasciende) ese estuche epidérmico del sujeto corpóreo.

Una primera versión es la que sitúa el núcleo de la felicidad psicológica en el pasado, en la infancia —en una infancia que se recuerda después, precisamente, como la «edad de la felicidad perdida», juntamente con la inocencia. La felicidad se reducirá, en esta concepción, más que a la condición de un resultado de la memoria (porque muchas veces esa memoria no reproduce fielmente el pasado, sino que selecciona precisamente sus componentes felices) a una reconstrucción retrospectiva que aparece como recuerdo (como ilusión de recuerdo).

Otra versión es la que sitúa el núcleo de la felicidad psicológica, no ya precisamente en el pasado en cuanto pasado, sino en alguna experiencia o *vivencia* (en el sentido de Dilthey: que no mantenía a las vivencias «localizadas» aquí y ahora, sino difundidas por la totalidad de la experiencia vivida). En alguna vivencia (*Erlebnis*) susceptible de actuar como núcleo desde el cual pudiera redundar en todo el ánimo generando oleadas de contento o de satisfacción, de felicidad (o de angus-

tia, de infelicidad). Este núcleo llegaría a cualquier parte de la vida inmanente, como «destello de la felicidad», en su caso, como llega, desde el pico de la montaña, el destello de luz que guía nuestro camino (como le guiaban al doctor Isaak Borg, en la película de Ingmar Bergman, sus recuerdos de las fresas salvajes). Un núcleo que Abraham H. Maslow denominó, desde los primeros años setenta, como la «pico-experiencia» (*peak-experience*). Una experiencia de felicidad intensa que, en muchas ocasiones, desbordaría el «estuche epidérmico», porque, sin perjuicio de su localización episódica, como ocurre con las experiencias del éxtasis, trasciende o parece trascender los límites mismos de la subjetividad inmanente. Lo decisivo será que estas pico-experiencias se hayan producido en nuestro pasado, o vuelvan a producirse en cualquier otra ocasión. Lo importante es que estas pico-experiencias irradien su vibración a los restantes momentos menos altos o más bajos del curso inmanente de la vida, porque es de este modo como los sujetos podrán vivir más libres, creativos, tranquilos y felices. Aumentar la capacidad de auscultar los propios placeres, conseguir pico-experiencias; éste es el objetivo de la Asociación de Psicología Humanista fundada por Abraham H. Maslow (*The Farther Reaches of Human Nature*, Penguin Books, 1973; la editorial Kairós de Barcelona publicó en 1973 una traducción del libro de Maslow, bajo el título de *El hombre autorrealizado*).

Tanto en el caso en el cual el núcleo se localiza en la infancia, o en cualquier momento en el que haya tenido lugar una pico-experiencia, puede afirmarse que el formato del concepto de felicidad se aproxima notablemente a un análogo de atribución interna, cuyo primer analogado sería ese supuesto núcleo.

c) También cabría acoger, en este mismo formato, a las «teorías de la felicidad» que ponen su núcleo, no ya en la inmanencia de la vida individual, sino en la vida social primitiva (la Edad Saturnal, la Arcadia feliz, el Mito del Buen salvaje).

d) Y otro tanto habrá que decir de todos los conceptos o Ideas de felicidad que sitúan su núcleo en un tiempo futuro, por venir —por tanto, que encomienda psicológicamente no ya al recuerdo o a la anamnesis, sino a la esperanza en una vida futura, en la que la felicidad fuera por fin conseguida. Esta felicidad futura, esta expectativa de la felicidad (ya se sitúe en la vida futura, individual o social, en la Tierra, o bien en el Cielo, en Dios) ejercerá también las funciones de un núcleo que al irradiar por las más distintas regiones de la vida, podrá colorearla como una vida «creativa, activa y feliz».

Hay que tener en cuenta que un núcleo futuro no puede ser conceptualizado en términos técnico-positivos. Habría que suponer que el contenido conceptual de este núcleo futuro nos ha sido dado en el pretérito.

5. *Pluralismo de valores de felicidad: la felicidad como concepto o Idea funcional*

El concepto o la Idea de felicidad también se acoge otras veces al formato de los conceptos funcionales.

Cuando la idea de felicidad se entiende dentro de este formato, se obtendrá la ventaja de que, manteniendo una idea general aunque incompleta de felicidad (expresada en su *característica*) podremos precisar determinadas acepciones de la Idea como si fueran valores de la función (y no propiamente inferiores del concepto genérico o específico). Obviamente, la cuestión está en la determinación de esa característica. Cabe ensayar muy diversas características (si se prefiere: interpretar como características ciertas ideas de felicidad). Lo que equivale a decir que también dentro del formato funcional, la unicidad de la idea de felicidad sigue sin aparecer por ningún lado.

Vamos a presentar dos ejemplos de ideas de felicidad que podrían presentarse como características de ideas funcionales de felicidad (como características explícitas en su ejercicio, y aun en su representación material), aun cuando no estén re-flexionadas como tales características de una función. Dos ideas en las cuales cabe constatar, no sin cierta sorpresa, que la «materia» de su característica funcional es de orden antes lógico-ontológico (pues lógico-ontológico son las ideas de «oposición privativa» o de «ajuste sinalógico») que psicológico, biológico o antropológico. Analicémoslas brevemente por separado:

a) En primer lugar, consideramos la función «privación» (*steresis*) como característica de una idea funcional de felicidad. La idea de privación, en cuanto contradistinta de la idea de negación, puede considerarse como característica de una función, porque requiere suponer dado un campo de variables y de parámetros para poder determinar los valores de la función (lo que no ocurre siempre con la negación). Cuando afirmo que «el hombre no es un ángel», no significo que haya dejado de serlo, o que todavía no lo es; sencillamente excluyo a los hombres de la «clase de los ángeles», e incluyo a esta clase en una clase complementa-

ria (y amorfa) de los hombres, en la «clase de los no hombres». Cuando afirmo que «el hombre no tiene alas» no significo que las perdió o que está camino de tenerlas; significo sencillamente que la clase o especie zoológica *homo sapiens* no está incluida en la clase de las aves, que forma parte de la clase complementaria (amorfa) de los no hombres.

Pero cuando afirmo que un ser humano está privado de manos (por ejemplo, porque las perdió en un accidente, o incluso nunca llegó a tenerlas por culpa de la talidomina que su madre ingirió en su momento), queremos decir que en el esquema o estructura anatómica específica de su organismo, ya formado en el embrión, figuran las manos, y por tanto, que si carece de ellas (aun congénitamente) tiene «una carencia o privación». La función privación, que presupone dada una estructura determinada, si no se compara con su campo de variables no es propiamente sino la característica de una idea funcional incompleta («A está privado» carece de sentido, por su incompletud; hay que precisar: «A está privado de manos, o de ojos, etc.»).

Aplicando la función a la felicidad, advertimos que la «función privación» puede tener dos sentidos, según que el campo de variables sea entendido como un campo humano de calamidades, carencias o defectos, o bien como un campo humano de plenitud, de integridad.

En el primer caso, la función privación, al retirar una calamidad o un dolor, o una deficiencia, nos remitirá a valores a través de los cuales podrá definirse la felicidad, la felicidad como *aponía* o eliminación del dolor, o del sufrimiento. O como eliminación «de los déficits». Si el campo de variables se considera él mismo como negativo o deficiente, la función privación, al aplicarse a una negación, actuará como negación de la negación (con lo que la aponía comenzará a ser un valor positivo).

En el segundo caso, la función privación supone que el campo de variables está ya definido a su vez como privación (lo que nos remitiría a un tercer prototipo). En tal caso, la privación de la privación equivaldrá a una recuperación de la estructura de referencia. Las concepciones de la felicidad en la que ésta nos es presentada como una recuperación de algún estado de «vida perdida» (por ejemplo, el Paraíso terrenal o la Comunidad primitiva) incluye conceptos funcional-privativos de felicidad. Asimismo ocurre con la idea de felicidad como esperanza en la recuperación de algo de lo que estamos privados, porque lo hemos perdido (o se nos ha arrebatado). Esta Idea estaría conformada según el formato funcional privativo. La felicidad se nos aparece entonces como algo en lo que podemos esperar: no tanto por razón de la materia misma

que esperamos (porque nos consideramos privados de ella, o por lo menos con derecho a ella, aunque no sea más que porque «nos la hemos merecido» por nuestro trabajo), sino de la esperanza de que ella llegará a nosotros como algo por venir o por *ventura*.

Esta idea de felicidad tiene muchos valores, y por tanto, toma la forma de plural: es la felicidad de quien espera confiado en la buena suerte que pueda traerle un buen premio de la lotería. El agraciado suele exclamar: «¡Me lo merecía!» Es la felicidad como buena ventura, en plural, las *felicidades* que se deseaban los amigos, a final de año, cuando se enviaban tarjetas postales con la frase «Muchas felicidades y venturoso año nuevo». Precisamente el *Diccionario de Autoridades* (que Julián Marías cita en su libro), en pleno siglo XVIII, definió las bienaventuranzas evangélicas de este modo: «Bienaventuranzas son aquellas ocho felicidades que con magisterio superior y Divino enseñó Christo a sus discípulos para que aspirasen a ellas.» Es cierto que aquí las felicidades se ponen en el futuro, no en la aspiración esperanzada hacia ellas. Sin embargo, ya constituye una felicidad la misma esperanza derivada de la fe en la promesa de estas bienaventuranzas, con las que Jesús comenzó el Sermón de la Montaña (San Mateo, V, 3-10).

Analicemos, aunque muy brevemente, el formato funcional privativo, según el cual están enunciadas las *felicidades* o promesas del Sermón de la Montaña.

1) Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los Cielos.

2) Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra.

3) Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.

4) Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.

5) Bienaventurados los misericordiosos, porque alcanzarán misericordia.

6) Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

7) Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios.

8) Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.

Lo que subrayamos en esta acepción, apenas neutralizada por el contexto teológico, del término «felicidad» («bienaventuranza», en la Vulgata, «beatitud»), es que está vinculada al número plural (felicidades),

lo que introduce una *positivización* de la Idea de felicidad que disuelve o pone entre paréntesis las pretensiones metafísicas del término utilizado en singular y como dotado de *unicidad*. Una positivización más bien psicológica, la misma que constatamos en la fórmula de antigua cortesía antes citada: «Felicidades y venturoso año nuevo»; una positivización similar a la que la misma forma plural consigue en otros casos, y no ya por vía psicológica, sino política o gnoseológica, como ocurre también con el término «Libertad» («no busco la libertad, sino las libertades») o con el término «Verdad» (para quien no da sentido alguno a «buscar la verdad» sino las verdades concretas). Positivización ligada a la transformación de unas ideas genéricas y confusas (felicidad, libertad, verdad) en series de conceptos o de ideas específicas de libertades, de verdades o de felicidades.

Ahora bien, constatamos que las ocho felicidades prometidas por Jesús, en cuanto representación de los bienes que se esperan en el porvenir (en la «buenaventura»), están definidas desde situaciones concebidas como privaciones, precisamente porque son esperadas como bienes relativamente especificados y que estamos echando en falta.

La «pobreza de espíritu» es una privación de la riqueza de espíritu (cualquiera que sea la forma como ésta se interprete), de la riqueza que experimentará quien llegue a encontrarse ante Dios, en la vida eterna. La «mansedumbre» dice aquí privación de poder, de orgullo, de exigencia; el «llanto» es la privación de la alegría; el «hambre y sed de justicia» es la privación del reconocimiento. Los «misericordiosos» a los que se refiere la quinta bienaventuranza son los que a su vez parecen privados de misericordia, de quien dependen como deudos o esclavos. Los que «padecen persecución por la justicia» están privados de la libertad (esta bienaventuranza nos trae el recuerdo de la hazaña de la liberación de los galeotes por Don Quijote).

Tan sólo las bienaventuranzas seis y siete no parten de privacidades formales: ser «limpio de corazón» o ser «pacífico» no parecen privaciones, aunque seguramente están pensadas a la manera como en la vida cotidiana se piensa al limpio de corazón como carente de las astucias y ardides, a veces malignos, que suelen garantizar el triunfo en la vida temporal; o los pacíficos serían aquellos que, privados de agresividad, están sometidos a los atropellos de muchos de quienes les rodean.

En cualquier caso, todas estas felicidades, llamadas bienaventuranzas por el evangelista o por sus traductores, se definen desde esta-

dos carenciales o de privación, por el simple hecho de presentarse como algo que se espera venir en el otro mundo, y por tanto, que no se posee en éste. Pero no por ello las felicidades del evangelio quedan en meras expectativas, porque estas expectativas ya pueden constituir por sí mismas una cierta forma de felicidad. Pues la «carencia esperanzada», o bien la esperanza de las felicidades, constituye ya por sí misma una cierta felicidad actual, incoada y específica, por lo que ha de venir (y así lo reconoció Santo Tomás en la I, II, 2, q. 49, a. 2).

b) La Idea de felicidad, en su acepción más extendida (presente en las más diversas escuelas, doctrinas, teorías u opiniones) es una idea de estructura funcional, más ejercitada que representada plenamente como tal: la Idea de «ajuste», «conformidad», «armonía». Estas Ideas funcionales (o «formalistas») de felicidad habría que considerarlas referidas siempre a un campo constituido por sujetos vivientes animales (por extensión, a la biosfera). Por sujetos vivientes animales entenderemos propiamente a los animales linneanos, y principalmente a los organismos dotados de conducta (de *vis appetitiva* o deseo, y de *vis cognoscitiva*, incluyendo en ella los sentidos). Pero también puede extenderse el campo a los hipotéticos animales no linneanos (extraterrestres, démones) e incluso a los animales metafísicos incorpóreos (espíritus puros: querubines, serafines, ángeles, que a veces fueron llamados animales porque tenían alma, aunque no tenían cuerpo).

La característica de esta idea funcional de felicidad, como hemos dicho, tiene como *contenido principal* la Idea de «ajuste» (o «conformidad», o «armonía»). Hablamos preferentemente de «ajuste» como término más neutro, que además se hace presente en otros también muy frecuentes («adaptación», «acomodo», «armonía», «satisfacción» o «contento»). Se trata de un «ajuste» (de un acomodo, de una conformidad...) que afecta a un animal u organismo linneano respecto de su medio (ulteriormente, como decimos, se extenderá a los animales no linneanos y a los metafísicos), o bien el ajuste se aplicará a los mismos órganos que constituyen al animal, o al ajuste entre el animal (o el hombre) con los otros animales.

La *característica* de esta función «felicidad» implica, desde luego, la definición de las variables independientes y de parámetros (tipo de órganos o de organismos —genes, células, vísceras, cerebro—, parámetros *etic* o *emic*, tales como longitud de la duración de la vida considerada, naturaleza del medio, natural o cultural...). Generalmente se exige una duración relativamente larga, sin perjuicio de que un perso-

naje de Dostoievski afirmara que «un minuto de felicidad vale la condenación eterna». Aplicando la característica de esta función a las variables o argumentos de las variables independientes, obtendremos los valores de la función. Por ejemplo, dados los valores de las variables independientes orgánicas (variables orgánicas de un mamífero, por ejemplo) la función «ajuste» dará unos valores de felicidad orgánica (que no tienen por qué ser siempre uniformes; por ello será preciso establecer los parámetros).

La función felicidad no nos circunscribe, por tanto, a un terreno meramente interno (orgánico o psicológico), que es sólo un caso particular. También se aplica inmediatamente a relaciones de ajuste entre órganos y entre organismos y medio. En este sentido la Idea funcional de felicidad apela siempre a los contenidos *ajustados*, como se ve claramente en la acepción de felicidad como «contento» (*contentus* = contenido). Un animal contento no es sólo el que se *siente* contento sino el que *está* satisfecho, «cebado», sano. El animal sería feliz no porque se sienta satisfecho: se siente satisfecho porque es feliz. La Idea funcional de felicidad, aunque suela orientarse hacia los valores positivos, admite inmediatamente valores negativos: desajuste, inadaptación, incomodidad, insatisfacción, des-contento.

Ahora bien, esta Idea funcional de la felicidad se transforma en Idea formal cuando se ponen «entre paréntesis» los argumentos, los parámetros y los valores, y se mantiene la característica («ajuste») como si tuviera significado por sí misma.

Esta Idea formal de felicidad culmina en la hipóstasis o sustantivación de la característica (cuya expresión verbal acaso viene modificada por un «sufijo hipostático»), erigiéndola en la norma de felicidad, y en objetivo o atractor de los vivientes. El Principio de felicidad se aplicará de este modo: «Todos los hombres (o todos los animales) desean la felicidad», es decir, el «ajuste o armonía de su organismo consigo mismo, con los demás y con el medio». Y se mantiene este Principio como si ese ajuste, armonía o acomodo, fuese algo que tiene sentido por sí mismo.

La consecuencia más inmediata de la Idea funcional-formalista de felicidad es el relativismo de los valores felicitarios. Un relativismo generalmente unido a la Idea de «tolerancia» de cualquiera de los valores que representan el ajuste. Cada cual encontrará la felicidad donde pueda: unos serán felices en la aldea, otros en la gran ciudad; Ignacio será feliz, riendo a todas horas, porque tiene los dientes blancos: es fe-

liz cuando enseña sus dientes, porque sus dientes blancos *se ajustan* a los deseos de Lesbia, a quien ama. El principio de tolerancia de los valores de felicidad dirá que todos los valores positivos de la felicidad han de ser tolerados, siempre que proporcionen la felicidad a los sujetos que los realizan (como si hubiese una armonía preestablecida entre ellos).

6. *Idea funcional de felicidad y formalismo de la felicidad*

La Idea formalista funcional de felicidad es el prototipo de evidencia ramplona que mantiene su claridad en el nivel más bajo posible. Es una evidencia ingenua, porque no tiene en cuenta que sólo puede alcanzar sentido determinando las variables y parámetros pertinentes *ad hoc*. La «ilusión ramplona» de que esta Idea funcional de felicidad es la misma Idea de Felicidad se debe a que, de hecho, quien la padece es porque está utilizando variables y parámetros ocultos, que se consideran como evidentes.

Podríamos ilustrar esta situación con el libro *Nuestra felicidad*, de Luis Rojas Marcos, el «chamán de Nueva York» (como se anuncia en la portada). La ingenuidad de este libro procede, probablemente, de que en él se da por supuesto que la felicidad ha sido definida en general, al margen de toda teoría y de toda doctrina. Pero si la Idea formal de felicidad «funciona», es porque esconde una doctrina que permanece inconsciente, y que, además, suele tener un carácter metafísico.

En el libro de Luis Rojas Marcos constatamos el estado de «ingenuidad teorética» casi puro propio de un hombre «cultivado» que se decide a filosofar sobre la felicidad, y cree haber alcanzado una idea suficiente de ella (aunque la presente, y no sólo por razón de cortesía, sino de método democrático, como mera opinión que ofrece, sin embargo, al lector, porque cree que hasta que no sea desmentida, su validez es universal). El libro comienza por una exposición de las ideas cosmológicas vigentes (*big-bang*, expansión del Universo, etc.); continúa por la teoría de la evolución (homínidos, sociedades urbanas) y termina en el Central Park de Nueva York, ciudad en la que el autor es responsable jefe de todos sus hospitales psiquiátricos. No se sabe muy bien (al menos el libro no lo explica) por qué para hablar de la felicidad, el autor consume casi la primera mitad del libro en la exposición de la cosmogonía estándar de la «ciencia materialista monista» de hoy.

Desde nuestro punto de vista podemos comprender la razón; pero lo cierto es que el autor no nos la explica. Y sospechamos que acaso ni siquiera ha advertido la necesidad de explicar este largo «prólogo en el Cielo»; ni siquiera advierte el problema suscitado por el hecho de que para hablar de *nuestra felicidad*, el autor tiene que empezar a hablar del *big-bang*, del Paleolítico, del Neolítico, de la Edad Media, de la Ilustración y del Central Park de Nueva York.

En la segunda parte comienza Luis Rojas Marco a desarrollar su idea de la felicidad. Desde luego el autor no se entretiene en ninguna reflexión gnoseológica sobre el curso que va a dar a sus cuestiones. Sencillamente expone su idea, sin preocuparse de discernir si utiliza conceptos unívocos, sustanciales o funcionales; parece que bebe directamente del Principio de felicidad. Incluso en su forma fuerte: «todos los hombres son felices», aunque en su versión estadística: «el 60% de los hombres son felices», dice Rojas Marcos (los que no lo son, parece suponer, pueden llegar a serlo, en parte leyendo su libro); lo que quiere decir que la «forma estadística» mediante la cual resulta expuesto el Principio fuerte de felicidad, es sólo un modo cauteloso de expresar el verdadero principio subyacente, dotado sin duda de un alto valor democrático: «Todos los hombres pueden alcanzar la felicidad.»

La Idea funcional de felicidad, tratada formalísticamente, es decir, por hipóstasis de su característica, que el autor va forjando, parece ser ésta: «Feliz es quien logra el ajuste con su entorno, ya sea adaptando el medio a él, ya sea adaptándose él al medio.» Concede, a continuación, que este ajuste puede ser muy diverso: quien vive una vida científica será feliz en su laboratorio; el trabajador será feliz si tiene una fábrica y un hogar bien ajustado, etc. (podríamos añadir, por nuestra parte: el morfinómano será feliz si logra ajustar el equilibrio de su organismo con las dosis de morfina que absorbe; el asesino será feliz si logra ajustar su crimen con su seguridad, es decir, será feliz si es capaz de cometer crímenes perfectos).

¿Por qué es inaceptable esta concepción de la felicidad como «ajuste»? Porque no define una Idea, sino la característica de una función que es incompleta y sólo alcanza significado cuando, por sus argumentos y sus parámetros, aparece envuelta por la metafísica de la doctrina de la armonía preestablecida. Tanto da que sea Dios o la Naturaleza el fundamento propuesto para esta armonía.

¿No es aquí donde reside la razón de que el autor haya comenzado consumiendo la primera parte de su libro en la exposición del ori-

gen y estructura del Cosmos que surgió del *big bang*? Éste parece ser, para Luis Rojas, el espacio en el cual los hombres pueden ajustarse con su medio, con los otros hombres y consigo mismo. Comenio, en su *Didáctica Magna* (al final de su capítulo tercero), ya había mantenido una concepción semejante de la felicidad, adaptada a la concepción del Mundo común en el Antiguo Régimen, a la altura del siglo XVII europeo: «¡Dichoso aquel que saca sus miembros bien conformados del vientre de su madre! ¡Feliz mil y mil veces el que saque de este mundo su alma llena de perfección!»

3. La transición, a partir del plano de los conceptos, al plano de las Ideas

1. *Los conceptos y las Ideas de felicidad pueden proceder del campo inmanente de los fenómenos*

Una vez trazada, en general, la distinción entre el plano de los conceptos (técnicos, positivos) que se mantienen en la inmanencia de un campo, y el plano de las Ideas que envuelven a ese campo, tenemos que enfrentarnos con el proceso de transición de uno a otro plano. Que los conceptos positivos se mantengan en la inmanencia del campo no quiere decir que las Ideas «sobrevengan» a esa inmanencia, «desde fuera» o «desde arriba», cubriendo la inmanencia del campo como una cúpula o superestructura ideológica, en principio extraña al campo básico. Un campo que se mantendría en proceso, estacionario o creciente, pero autónomo, es decir, independiente de esa «cúpula ideológica».

No hay por qué negar que algunas de esas Ideas que constituyen la cúpula ideológica de un campo conceptual puedan haber procedido del exterior, o desde arriba. Lo importante es reconocer que muchas de las ideas que constituyen esa cúpula ideológica proceden también de la propia inmanencia del campo conceptual. Lo que nos lleva a tener que introducir una dialéctica de desarrollo de ese campo conceptual tal que desde su misma inmanencia nos lleve a desbordar su propio recinto. Además, gracias a las Ideas procedentes del campo de los conceptos, se hará posible que las Ideas eventualmente procedentes de fuera del campo puedan engranar con aquéllas, es decir, puedan ser algo más que simples ideas adventicias.

2. *Una ilustración mecánica*

Reanalicemos, como ilustración, utilizando estas coordenadas («plano de los conceptos técnicos inmanentes» y «plano de las Ideas», así como dialéctica del paso de aquél a éste), el proceso de desarrollo de la Mecánica moderna (Newton, Einstein).

Hay consenso muy generalizado en torno a que fueron los *Principia* de Newton, con su Teoría de la gravitación universal, los que hicieron cristalizar, como ciencia cerrada, la Mecánica racional moderna. El mundo físico, que en la tradición cristiana venía concibiéndose como una realidad en movimiento, impulsada y envuelta por Dios, que lo había creado, y que estaba presente hasta en el más minúsculo movimiento de la hoja de un árbol, se manifiesta ahora como un conjunto de masas sometidas a la ley de la inercia y a la ley de la gravitación. Estas leyes determinaban la mutua interacción «inmanente» de los cuerpos en el sistema cerrado del universo, dentro del cual, en principio, dados los datos iniciales, relativos a las posiciones y velocidades correspondientes a un dominio de masas, podríamos calcular el valor que alcanzarían las posiciones de estas masas, una vez transcurrido un intervalo de tiempo dado. Newton, sin duda, mantenía *Ideas* de Dios heredadas (con todas las modificaciones que se quieran) de la tradición cristiana; pero los *conceptos* mecánicos que él utilizó (procedentes, de un modo u otro, de la técnica: relojes, balanzas, proyectiles, planos inclinados, palancas...) no los extrajo de la tradición teológica cristiana, sino de los análisis mediante los cuales ingenieros, matemáticos o físicos precursores, o él mismo, habían ido remodelando la morfología del Mundo fenoménico (estrellas, cometas, planetas, satélites...). La «teoría de la gravitación» logró concatenar todos estos conceptos recortados por la técnica en el campo de los fenómenos. La «verdad de la teoría» no consistiría entonces tanto en la *adecuación* de sus representaciones a los fenómenos, cuanto en la capacidad que iban demostrando sus conceptos y leyes para lograr, una vez aplicadas a algún grupo de cuerpos fenoménicos, engranar con otro grupo de cuerpos colindantes, y así recurrentemente, hasta cubrir todo el «horizonte de sucesos».

Quienes se habían formado en la visión del Mundo tradicional podrían seguirla manteniendo, sin perjuicio de integrar en ella el sistema del Mundo presentado por la Mecánica racional. A fin de cuentas, el sistema inmanente de cuerpos interactivos según leyes precisas podría

ser interpretado como un «detalle», asombroso sin duda, de la misma obra —el Mundo— que Dios había creado.

Ahora bien, sin perjuicio del amplio margen que la Mecánica racional ofrecía a la inmanencia de las interacciones físicas acaecidas en el Mundo, lo cierto es que ya el mismo Newton comenzó a seguir algunas «líneas de concatenación» que le llevaban a desbordar los límites de la inmanencia del sistema de ese Mundo en perpetuo movimiento. Por ejemplo, las sincronías de las órbitas planetarias exigidas por el mantenimiento de esta inmanencia no siempre podían ser confiadas al «juego» interno de las masas planetarias que se movían en el espacio. Además la naturaleza temporal del sistema exigía regresar hacia atrás, hacia las disposiciones anteriores de las masas, y progresar hacia delante, previendo las disposiciones futuras. Se podrían postular hipótesis de recurrencia homogénea: la disposición de los planetas debería mantenerse igual a medida que fuéramos regresando a las fases pretéritas, y deberían reproducirse en los años por venir. Estos postulados equivaldrían a suponer la eternidad y armonía del mundo físico, pero eran insostenibles. Y no ya porque desde fuera, extrínsecamente, estuviese actuando en ellos la Idea teológica, sino porque aunque esta Idea no hubiera actuado, siempre habría sido posible negar o suspender el supuesto, sustituyéndolo por el contrario, a saber: el supuesto de que el Mundo no era eterno, sino que había sido creado y habría de terminar. Supuesto que resolvía el problema de la explicación inicial de los desajustes de las sincronías del sistema: si el Mundo hubiera existido siempre, esos desajustes se habrían acumulado, hasta el punto de que el Mundo debería ya haber dejado de existir. Sólo si el Mundo es joven, sus mínimos desarreglos no comprometerán el orden del sistema. Pero entonces el *regressus* nos lleva, desde dentro, al acto de la creación de las mismas masas planetarias, pero en disposición conveniente para poder constituir unas «condiciones iniciales» adecuadas para hacer posible la aplicación de las ecuaciones diferenciales. En todo caso, ya el proceso de «surcar» las concatenaciones del campo inmanente hacia atrás nos llevaría a salir del sistema, para regresar a un Dios creador capaz de dar las condiciones iniciales. A este Dios habría que apelar también, desde dentro, para explicar que las disincronías pudiesen quedar neutralizadas por su acción.

El desbordamiento de la inmanencia del campo de la Mecánica racional se producía también en el proceso mismo de desarrollo de las leyes inmanentes, una vez que estamos asentados en ellas, en relación

con el sector de fenómenos manejables o manipulables (al menos de un modo indirecto, es decir, a través de las proyecciones de esas masas celestes en la superficie de una pizarra o de un libro). En efecto, una vez establecida la «expansión del universo», el *regressus* recurrente hacia las condiciones precedentes en el tiempo, nos llevará hasta la creación de Mundo, de donde habría de salir la Idea de un Dios creador. Asimismo, desde la Teoría de la expansión, podríamos llegar a diversos desarrollos dialécticos internos: en primer lugar, al desarrollo de la expansión, partiendo de una cantidad de masa fija para el universo; esto nos llevaría a tener que admitir un universo cada vez menos denso y con una fuerza gravitatoria cada vez menor (al crecer los cuadrados de sus distancias). En el límite, la *metábasis* nos conduciría a un universo difundido por el espacio infinito, es decir, a la desaparición del universo en el curso del tiempo.

Estas consecuencias sólo podrían evitarse deteniendo por *anástasis* el proceso de expansión, mediante postulados *ad hoc* (del mismo modo a como se evitó llegar, siguiendo los incrementos sucesivos de la velocidad de la luz, al límite, por *metábasis*, de la propagación instantánea, y deteniendo esos incrementos en un valor *c*).

Otro tanto ocurre cuando el proceso de desarrollo tiene lugar en dos líneas convergentes que se trazan en la inmanencia del campo gravitatorio: el incremento de acumulaciones, en el lugar que ocupa un «objeto astronómico de referencia», de masa gravitatoria determinante de una deformación del espacio, que tiende a su «contracción» hacia un punto, así como el de la «lentificación» del tiempo: la *catábasis* lleva aquí a la identificación de ambos procesos en la singularidad dada en el fondo del «agujero negro». Singularidad que algunos físicos interpretan como el punto de fuga del universo físico, desde su inmanencia. Una «fuga» que comporta la aniquilación (a través de la llamada «espaguetización») de la materia atrapada en los sumideros cósmicos.

Algunos tratarán de llenar este no universo o vacío cósmico al que conduce la singularidad mediante especulaciones sobre una «espuma cuántica» capaz de ocupar el vacío cuántico (es decir, imaginando ese no universo desde categorías tomadas del universo real). Otros preferirán detener la aniquilación de la materia, a la que llevaba el proceso de *catábasis*, postulando por *catástasis* el proceso en el llamado «horizonte de los sucesos» del agujero negro.

No entramos aquí, desde luego, en el análisis pormenorizado de

estos derroteros en los que la Cosmología de nuestro tiempo, impulsada por la Teoría de la relatividad, se ve obligada a entrometerse. Tan sólo nos importa recordar, como ilustración muy significativa, la posibilidad de pasar desde un campo de inmanencia dado en un sistema de conceptos bien establecidos, y en virtud de procesos dialécticos generados en el propio campo de inmanencia, a un sistema de Ideas (Tiempo, Espacio, Causalidad) que desbordan aquel campo. Sistema de Ideas que aunque no se interpreten como índices solventes de «la realidad de otros Mundos», sí tienen en cambio, como efecto, al revertir sobre el propio Mundo físico del que se partió, modificaciones importantes a los presupuestos que envolvían la Física ordinaria (por ejemplo, los presupuestos del monismo materialista, tipo Engels u Ostwald, que de algún modo postulaban la clausura de la realidad a la inmanencia del sistema de conceptos establecidos por la Física).

3. *Transformaciones conceptuales o ideacionales «fieles a la Tierra» (inmanentes al campo de la felicidad)*

Cuando nos referimos al campo de la felicidad, tocándolo a través de sus contenidos más adecuados —los sujetos corpóreos— a efectos de poder determinar en ellos transformaciones operatorias, prácticas, técnicas, etc., capaces de formar conceptos positivos, tendremos en cuenta las transformaciones capaces de generar concatenaciones de estos conceptos positivos operatorios que puedan dan lugar a un campo inmanente de felicidad. Un campo que se irá ampliando, sin perder su inmanencia, a medida que se acumulan las transformaciones operatorias.

Las transformaciones de que hablamos podrán tener lugar a lo largo de los diferentes ejes del espacio antropológico (aisladamente o conjuntamente tomados, dos a dos, o con los tres ejes simultáneamente):

1) En el *eje circular*, tendremos en cuenta las transformaciones de los sujetos corpóreos afectos de dolor, de sufrimiento, de malestar, de depresión, de soledad, en sujetos corpóreos libres de dolor, con estados placenteros, eufóricos o de convivencia con otros sujetos. Todos estos estados resultantes de la transformación se supondrán emparentados con la felicidad (o con lo que ulteriormente llamaremos felicidad). La totalidad de las transformaciones operadas por la Medicina pueden ser incluidas en la clase de las transformaciones felicitarias (la

Medicina es una profesión constitutivamente ética, puesto que su acción se dirige toda ella a transformar a los individuos enfermos —infelices— en individuos sanos —felices—, o bien a transformar «idénticamente» a los individuos sanos en individuos sanos, es decir, a practicar la «Medicina preventiva»).

También las operaciones lúdicas, orientadas a ofrecer al público ocasiones para el disfrute de espectáculos, juegos, entretenimientos, etc., nos llevan a conceptos *positivos* técnicos de felicidad. O bien, las transformaciones de sujetos corpóreos desasistidos (o entregados al curso espontáneo de su vida) en sujetos asistidos y asegurados mediante contratos o pactos amistosos o mercantiles, mediante pólizas suscritas por compañías aseguradoras que contribuyan a dibujarles un «horizonte de sucesos futuros» amable, tranquilo, seguro y feliz. También son transformaciones positivas, que dan lugar a conceptos específicos de felicidad, las que parten de otros estados de felicidad, a fin de mantenerlos o mejorarlos.

Desde luego, estas transformaciones, aunque inciden sobre sujetos individuales, no tienen por qué ser consideradas necesariamente como individualistas o egoístas. Las transformaciones pueden proceder, de modo altruista, mediante la acción de unos sujetos sobre otros, y no sólo sobre ellos mismos.

A cada una de estas transformaciones corresponderán conceptos positivos y precisos de lo que, retrospectivamente, se englobará bajo el rótulo «felicidad».

2) En el *eje radial* incluiremos las transformaciones del medio entorno (natural o cultural), orientadas a crear un ambiente propicio para la vida feliz. Entre las transformaciones radiales felicitarias habrá que contar, desde luego, las actividades primarias (agrícolas, extractivas, metalúrgicas), todas las actividades de construcción que están minuciosamente calculadas para «hacer feliz» la vida de sus usuarios.

Y, por supuesto, también habrá que incluir, como actividades orientadas a la felicidad, las que procuran la adquisición de bienes culturales ofrecidos por el mercado mediante la individualización de sus contenidos que se consideren significativos para el bienestar, y aun para el sentido de la vida de los usuarios o consumidores: vivienda, indumentaria, automóviles, alimentos, llegarán a ser para muchos consumidores de las democracias de mercado pletórico el contenido mismo y definición de la felicidad en su forma «personalizada». Se buscará adaptar esos bienes de uso y consumo a la personalidad o idiosincrasia de sus

usuarios o consumidores. La vivienda (o el espacio en donde vivimos, el *living room*) quiere ser para muchos el reflejo de su «interior» (los decoradores interioristas aluden borrosamente, no sólo al «interior de las habitaciones», sino también al «interior del alma» de sus clientes). Quien subraya, como contenido de su felicidad, el ajuste de su personalidad total con los «complementos» que ella necesita para mantenerse y expresarse como tal en el mundo, podrá interpretar tanto el arte de la indumentaria, como la selección y conformación de su automóvil, como «estrategias» orientadas a conseguir su felicidad, a realizar su personalidad. Bastantes individuos encuentran el sentido de su vida —su plenitud, su «realización», su felicidad— en el cuidado y consecución de la individuación personalizada de su automóvil, al que procurarán dar un «tono personal y creativo» (mediante la decoración de la chapa, transformación de morfologías de faros, volantes, tubos de escape; el llamado *tuning*).

Es evidente que todos estos casos y muchos más pueden ser analizados como formas de conceptualización técnica o positiva de la felicidad: los valores de felicidad que los individuos más originales pueden ir creando son infinitos; se concatenan según líneas inmanentes, que a veces se refuerzan y otras veces se estorban mutuamente. Nos parece muy importante subrayar que el carácter *positivo* de estos valores de felicidad determinados en la sociedad industrial, no logran sin embargo superar el *positivismo* de los valores que, en la época medieval, se derivaron de las grandes concepciones metafísicas de la felicidad. En efecto, tan «positivo» como valor para procurar hoy la felicidad es el automóvil personalizado o la pastilla de éxtasis, era entonces la ingesta de la hostia consagrada, del «pan de los ángeles» (en el capítulo cuarto analizaremos más en detalle la concepción tomista de la felicidad).

Por supuesto, los valores de felicidad que hemos englobado, a título de ejemplos, en el eje radial, no se agotan en este eje: sus componentes circulares (sociales) son también muy importantes, y de muy diverso signo, que recorre la trayectoria de la emulación unas veces, o la trayectoria de la evasión u ocultación epicúrea —*late biosas*— otras.

El bienestar o felicidad, en cuanto ligado al incremento de la calidad de vida, tiene una relación muy estrecha con las transformaciones del eje radial (arquitectura, decoración, ajardinamientos...) y nos ofrece la posibilidad de reconocimiento de muy diversos conceptos de felicidad o de calidad de vida, y del establecimiento de diferentes sistemas de vida feliz, resultantes del entretejimiento, más o menos estable, de diferentes

valores felicitarios y de su jerarquía. Para muchos individuos o grupos sociales, guiados por algún concepto de «felicidad radial», el objetivo de su vida consistirá en conseguir apartamentos espaciosos, luminosos, situados en la avenida central de una gran ciudad; su concepto de felicidad llevará a otros a preferir residencias retiradas de la gran ciudad, o a lo menos aisladas unas de otras, separadas por jardines, pero no solitarias, sino alineadas por calles.

3) En cuanto a las transformaciones orientadas a la felicidad que tienen lugar en el *eje angular* habrá que contar no sólo las actividades venatorias, lúdicas o taurinas, sino también a la adquisición de los llamados «animales de compañía» (perros, gatos, serpientes...), que contribuyen sustancialmente, según declaraciones de los interesados, a su felicidad.

4) La concatenación de los conceptos positivos, operatorios, técnicos de felicidad, amplía el horizonte de felicidad abierto a cada individuo o grupos de individuos en las sociedades de mercado. En realidad, habría que hablar de horizontes, porque las concatenaciones de los conceptos técnicos de felicidad no siguen un patrón único, sino múltiples; a veces incompatibles, a veces paralelas, sin intersecciones mutuas. Sin que esto pueda hacernos olvidar la efectividad de determinados patrones universales de confluencia de las distintas líneas de concatenación: por ejemplo el *american way of life*. Nos referimos a los patrones estándar en los grados medio y alto de la calidad de vida, grados identificados con la felicidad (o con el *bienestar*, *welfare*). Estos patrones estándar varían lentamente, según los ritmos de la moda, y están representados en las revistas de arquitectura o en las pantallas de cine y televisión. Lo que importa subrayar es la tendencia de estas concatenaciones de conceptos técnicos de felicidad a cerrarse en un campo de inmanencia de valores positivos cada vez más rico y abundante, sobre todo en las sociedades de mercado pletórico del presente.

En este sentido, los efectos de las concatenaciones inmanentes de estos valores en el campo de la felicidad humana podrían compararse a los efectos de la gravitación en el campo de los cuerpos astronómicos. Así como la gravitación mantiene unidos a los cuerpos que interaccionan a grandes distancias en campos gravitatorios, definidos dentro del universo físico, así también, la concatenación de los conceptos o valores positivos técnicos de felicidad mantienen a los individuos humanos incorporados a sus campos de felicidad, definidos dentro de un Universo humano. Una tarea abierta a la investigación antropológica

será la de determinar la estructura, contenido, dimensiones, variaciones de los diferentes campos de concatenación que van siendo conformados por la interacción de los conceptos técnicos de felicidad en las diferentes épocas y esferas culturales.

La inmanencia de los campos de felicidad positiva (conceptual, técnica) determina prácticamente los programas y planes de vida orientados hacia la felicidad (interpretables desde el Principio de felicidad) de las grandes masas humanas de la sociedad industrial. Es así como el Principio de felicidad encuentra constantemente materia de aplicación, cada vez más abundante. No es necesario, ni siquiera es posible que el Principio salga fuera de este campo gravitatorio que está constituido por la interacción creciente de las felicidades positivas conceptualizadas. A lo sumo lo que se necesitará serán libros de autoayuda, centrados sobre los propios valores inmanentes, que permitan orientarse en este campo inmenso gravitatorio. Tomando una frase de Nietzsche, podríamos describir esta gravitación de los hombres hacia los valores positivos de la felicidad como la expresión de su «fidelidad a la Tierra».

Dos ejemplos de esta «fidelidad a la Tierra» (interpretada como fidelidad a valores positivos conceptualizados «técnicamente»), tomados de un informe publicado por Carmen Aguilera («En busca de la felicidad», revista semanal *EPS*, Madrid, julio de 2004, págs. 80-81).

1) Testimonio de Julia García-Arévalo (24 años, estudiante de derecho): «Creo que las cosas que nos hacen felices van cambiando y dependen del momento de la vida. Todo ocurre demasiado rápido, no me da tiempo a asimilarlo. Así que sólo me siento feliz cuando a ratos consigo relajarme. Me hace sentir bien estar con gente que quiero, hacer planes de viajes con los amigos, regresar a lugares que me traen buenos recuerdos, y al volver a casa tras un día lleno de ajetreo, saber que me espera la cena y que después puedo meterme en la cama a leer un rato.»

2) Testimonio de Ángeles López (34 años, periodista y escritora): «La felicidad es vivir cada minuto como si fuera el último. Paladear una copa de buen vino como si no hubiera nada más importante en ese instante. Me hace sentir bien: dormir, un buen libro, Picasso... Pero lo que más, seguir escribiendo y poder publicarlo. Me hace sentir viva. El libro que más recompensas me ha aportado ha sido *Trastorno afectivo bipolar*. Recibí decenas de cartas de *bipolares* dándome las gracias. Pero el momento mas *crepuscular* —no feliz, pero sí emotivo— fue cuando esparcimos las cenizas de mi padre en la huerta de sus padres,

en Toro (Zamora). Fue el más bello y solemne acto al que he asistido nunca.»

Desde el punto de vista de la «inmanencia» consolidada de los campos de valores positivos de la felicidad, la cuestión (tal como la plantean las concepciones metafísicas de la felicidad) no es tanto la de explicar cómo ha sido posible que los hombres, que hace pocas décadas (o siglos, si se prefiere) orientaban la búsqueda de su felicidad en función de valores transcendentes (políticos, religiosos, cósmicos...) hayan caído en ese campo gravitatorio tejido por las más vulgares felicidades terrenas, cuanto la de explicar cómo es posible que los hombres puedan desprenderse del campo gravitatorio de valores felicitarios constituido por las felicidades conceptualizadas técnicamente, positivas, siendo así que la exploración práctica de ese campo es absorbente y, por tanto, cualquier intento de *evasión* parece sencillamente impensable y aun contraproducente.

4. *Ideas de felicidad distanciadas de los conceptos técnico operatorios de felicidad*

Pero lo cierto es que al lado de ese campo gravitatorio constituido por la inmanencia práctica de los encadenamientos de los conceptos técnicos o valores de felicidad, que mantienen, atrapados por la satisfacción felicitaria, según dicen ellas mismas, a un 60% de las personas de las democracias de mercado pletórico («me hacen muy feliz mis hijos y mis animales —y limpiar la casa— y el mejor momento del día es cuando termino de limpiar y me siento rodeada de mis gatos y mis perros, con todo en su sitio... en este instante soy superfeliz») encontramos también Ideas de felicidad muy distanciadas de estos conceptos técnicos. Ideas abstractas, respecto de esas conceptuaciones, unas veces porque evitan referirse a cualquier concepto técnico preciso, aunque sin que por ello ofrezcan referencias separadas o «infieles a la Tierra». Esto ocurre, por ejemplo, cuando se pone la felicidad en «la alegría de vivir». Otras veces, porque abiertamente se distancian «de la Tierra», como les ocurre a quienes ponen la felicidad «en la contemplación de Dios», en «la vida de Ultratumba», o en el «sueño eterno».

Con objeto de evitar en lo posible las connotaciones valorativas que están envueltas en fórmulas estereotipadas tales como «conceptos terrenales de felicidad» o «Ideas metafísicas de felicidad», hablaremos

simplemente de *conceptos (técnicos)* de felicidad y de *Ideas de felicidad*, en un sentido similar a como hablábamos de conceptuaciones técnicas del campo gravitatorio («velocidad de escape necesaria para que una lanzadera entre en órbita») y de Ideas vinculadas a la gravitación («singularidades de agujeros negros», «gusanos o túneles comunicantes de agujeros negros»).

La cuestión que tenemos planteada en torno a la conexión entre los conceptos de felicidad y las Ideas de felicidad podría ser planteada de este modo: las Ideas de felicidad, ¿proceden (metaméricamente) de la exterioridad del campo conceptual inmanente de la felicidad (y toman contacto con él, por aproximación o descenso, sin perjuicio del bloqueo que a estas ideas opondrá la inmanencia del campo) o bien proceden (diaméricamente) del interior de este mismo campo (sin perjuicio de la inmanencia cerrada que le atribuimos)?

Las respuestas posibles a esta cuestión fundamental son muy diversas y podrían escalonarse de este modo:

1) Las Ideas de felicidad (sobre todo, las Ideas metafísicas, teológicas) son previas e independientes a los conceptos técnicos de felicidad, y no sólo eso, sino inmiscibles con ellos. Más aún: que la conceptuación técnica de la felicidad habría que considerarla como una perversión o degeneración de la Idea transcendente de felicidad. De otro modo: entre la Idea metafísica de felicidad y los conceptos técnicos de felicidad hay una distancia insalvable. No son propiamente dos estratos de un mismo campo, sino más bien dos campos separados e incomunicables.

Acaso la concepción de la felicidad más próxima a este tipo de respuestas sea la concepción de Aristóteles (que estudiaremos en el capítulo cuarto). Esta concepción adolece, sin embargo, desde la perspectiva del materialismo filosófico, de su dependencia de una metafísica que ha de dar por supuesta, pero que es imposible asumir como punto de partida para la investigación de la felicidad.

2) Las Ideas de felicidad (sobre todo en cuanto son Ideas metafísicas) son exteriores a los conceptos técnicos de felicidad. Es a través de éstas como la felicidad adquiere su sentido pleno y positivo. Las Ideas metafísicas de felicidad serán simples patrañas, acaso productos de individuos infelices, que no hacen sino oscurecer y pervertir la verdadera naturaleza positiva de la felicidad humana.

Acaso las concepciones más próximas a este tipo de respuestas son las que tienen que ver con el hedonismo cirenaico.

Sin embargo, esta concepción adolece, desde la perspectiva del materialismo filosófico, de conceder «más de lo debido» a la «capacidad creadora» de las Ideas —aunque se les llamen patrañas— atribuidas a los hombres. Pues, ¿cómo esas Ideas han podido alcanzar tal importancia en la conformación del campo de la felicidad?

3) Las Ideas de felicidad y los conceptos de felicidad han de referirse a dos planos distintos, por supuesto, pero no inmiscibles o excluyentes, sino composibles, sea por vía de yuxtaposición, sea por vía de conjugación.

Hay muchas maneras de explicar la naturaleza de estos dos supuestos contextos o planos de la felicidad. Acaso la manera tradicional más influyente haya sido la que identifica los conceptos técnicos de felicidad con el cuerpo humano (con los placeres sensibles, propios de la «parte animal» del hombre) y a las Ideas con el alma racional (con los deleites espirituales o intelectuales). La tradición más prudente recomendará un cultivo armónico de estos dos planos de la felicidad. La conquista de la felicidad puede darse por asegurada a quien se atenga a la regla *mens sana in corpore sano*.

Ésta es la manera de tratar la felicidad de Santo Tomás de Aquino, pero también de Kant, por ejemplo. Sin embargo, esta manera «armónica» de conciliar el plano de los *conceptos* y el de las *Ideas* sólo puede mantenerse cuando se sobreentienden ya establecidas determinadas Ideas y determinados conceptos, socialmente arraigados, y capaces de desempeñar el papel de columnas del campo de la felicidad. Pero son estos contenidos concretos los que han experimentado una crisis total en los últimos siglos; y de las «formas vacías» tales como cuerpos y mentes, o como conceptos e Ideas, no es posible deducir otros contenidos materiales que puedan sustituir a las «columnas» que mantenían el orden del Antiguo Régimen.

El más importante dualismo que ha llegado a constituirse ha sido el que compone la oposición entre Naturaleza/Cultura, coordinado con el dualismo Animal/Hombre (como ser histórico). Pero la armonía no es siempre la fórmula utilizada para entender la relación entre la Naturaleza (o la Vida) y el Espíritu. Por el contrario, aparecen también en un primer plano fórmulas que tienen que ver con el conflicto, con la lucha, con la contradicción. La fórmula tradicional, la que pone la felicidad en el Espíritu (o en la «Cultura»), asignándole la misión de reprimir a la Naturaleza (como fuente del dolor y de la muerte) pierde el terreno que va ganando la fórmula opuesta, la que pone en el Espíri-

tu (en la Cultura, en la Civilización industrial) la fuente de la infelicidad, asignando a la Vida (a la Naturaleza) el manantial verdadero de la felicidad humana. Muchas de las corrientes que se acogen, con mayor o menor precisión, a las banderas del ecologismo tienen que ver con este dualismo conflictivo entre la Naturaleza (la Vida) y el Espíritu (la Cultura), cuando se toma el «partido de la Vida» (de la Naturaleza). Uno de los teóricos más influyentes de esta concepción fue Ludwig Klages (1872-1956), que en su libro, de 1913, *El Hombre y la Tierra*, trazó ya las líneas maestras del ecologismo político; un ecologismo muchas veces reclamado por movimientos de la izquierda libertaria, pero que prendió también con gran fuerza en la llamada *ala verde* del Partido Nazi (Klages fundó, en los años veinte, el movimiento juvenil de los *Wandervögel*, en el que se inspiraron muchas organizaciones nazis). Phillipe Pelletier, en *L'imposture écologiste* (1993), ha subrayado las derivaciones «ecofascistas» del ecologismo, por un lado, pero también las derivaciones socialdemócratas (que influyen sin duda en los ideales felicitarios del «Estado de bienestar»).

4) Una cuarta forma de entender la conexión entre los *conceptos* y las *Ideas* de felicidad es la que tiende a partir de la capa o estrato conceptual (técnico positivo) de la felicidad (en sus formas más primarias de organización, las propias de las fases iniciales de la civilización), pero sin por ello mantenerse en la creencia sobre la imposibilidad de reconocer una dialéctica del surgimiento, desde la inmanencia original del campo, de las ideas capaces de desbordarlo.

Éste es el tipo de dialéctica que, por nuestra parte, propugnamos como respuesta a la cuestión planteada, acerca de las relaciones entre el plano de los conceptos y el plano de las Ideas constitutivas del campo de la felicidad.

Es evidente que un tal tipo de respuestas requiere un tratamiento dialéctico del campo conceptual de la felicidad, que permita dar una explicación de la fractura de este campo inmanente a través de la cual él pueda ser desbordado. En la fractura o en el desbordamiento diamérico de la inmanencia conceptual técnica del campo de la felicidad del que partimos, trataremos de encontrar la fuente de ciertas ideas de felicidad que, ulteriormente, habrán de reaplicarse o revertirse al propio campo conceptual, con todas sus consecuencias. La más importante, la demolición del propio Principio de felicidad.

5. *Dialéctica de las Ideas que desbordan la inmanencia del campo fenoménico de la felicidad*

Nos limitaremos a dar algunas indicaciones sobre una manera de entender esta dialéctica. Una dialéctica que habría de llevarnos desde la inmanencia del campo conceptualizado de la felicidad hasta las Ideas de felicidad que desbordan esa inmanencia. Y de los efectos modificadores que las Ideas de felicidad así surgidas puedan tener sobre la propia inmanencia del campo de origen, al revertir en él. Nos será suficiente, para nuestro propósito, situarnos *in medias res* del curso de la evolución humana. Es decir, no es necesario regresar a su «génesis primatológica». Será suficiente partir de cualquier punto de este curso en marcha, en el cual el llamado Género humano no existe organizado como tal, no es el sujeto de la Antropología o de la Historia, sino que está originariamente distribuido en diferentes grupos (bandas, naciones) definidos por característicos patrones culturales (instituciones principalmente, entretejidas en círculos culturales).

Tendremos que atenernos, en el comienzo y, como es obvio, según lo dicho, a las instituciones culturales que puedan tener que ver con la felicidad positiva, es decir, con los conceptos o valores técnicos de felicidad. El número de estas instituciones que al menos parcialmente pueden ser interpretadas en términos felicitarios es muy grande. *Quienes asumen, con todas sus consecuencias, el Principio de felicidad, deberían concluir que no son sólo algunas, o parte de algunas instituciones culturales, sino todas y en su integridad, las que debieran interpretarse como instituciones felicitarias.* (Y esto vincularía el Principio de felicidad con la cuestión sobre el destino del Hombre.) No solamente las instituciones lúdicas (danzas, juegos, teatro, conversaciones) podrían interpretarse como sistemas de conceptos prácticos felicitarios; también las instituciones básicas (la caza, la recolección seleccionada de semillas, la agricultura, incluso las industrias de armas y, por supuesto, las instituciones sociales y políticas: familia, Estado, etc.) estarían destinadas a llevar a la práctica diferentes conceptos de felicidad, a obtener placeres más refinados o bienes de mayor seguridad para el grupo, como condición de su bienestar. Incluso la institución de la guerra depredadora podría ser considerada, a la luz del Principio de felicidad, como una institución orientada a la consecución de la felicidad de los vencedores. Porque la Guerra tiene como fin la Paz, es decir, la Paz de la Victoria, y la felicidad que la Victoria otorga a los

victoriosos: la Paz Augusta, que se alimenta de la infelicidad de los vencidos.

Por lo que ya hemos dicho, la red de instituciones felicitarias, formales o materiales, integradas en una sociedad o en un círculo cultural dado, constituyen un campo de inmanencia que, en principio, se mantendría al margen de cualquier sistema de ideas felicitarias «transcendentes». Desde las coordenadas del materialismo filosófico tenemos que rechazar la hipótesis de que estas Ideas «exteriores al campo originario de la felicidad» puedan venir de lo alto. Por ejemplo, como una Revelación de la felicidad suprema, la Revelación que Adán habría recibido, junto con la Gracia santificante, en el Paraíso. Pero también tendremos que rechazar la posibilidad de explicarlas como creaciones del Espíritu humano, como secreciones de su fantasía mitopoiética, cuya superior naturaleza (expresada acaso en algunos individuos geniales, héroes culturales o fundadores de religiones) hubiera podido dar lugar a Ideas de felicidad capaces de desbordar (o transcender) la inmanencia o, si se quiere, el «prosaísmo conceptual» de las instituciones felicitarias originales y comunes. (Así es como suelen interpretar algunas instituciones la «creación» de las utopías, entendidas como fantasías felicitarias. Las utopías serían el resultado de la actividad de algunos «espíritus superiores» que habrían sido capaces de desprenderse de la vida vulgar —a veces, después de un largo apartamiento de ella— para ofrecer a sus semejantes horizontes nuevos insospechados.)

Es evidente que cuando partimos de la inmanencia conceptual del campo de la felicidad, estos modos de explicación del surgimiento de las Ideas de felicidad son inadmisibles, por lo que tales modos tienen de petición de principio. En realidad, su alcance explicativo no es superior al de la explicación que Molière ponía en boca del candidato a médico, de los efectos somníferos del opio a partir de su «virtud dormitiva». «Si en la inmanencia del campo conceptual de la felicidad surgen Ideas de felicidad que lo rebasan o transcienden, es porque un espíritu creador tuvo la virtud de crear esas Ideas.»

El planteamiento ha de ser otro: se tratará de dar cuenta de la génesis de estas *Ideas de felicidad*, a partir del mismo *campo conceptual inmanente* de felicidad del que partimos. Lo que nos obligará a plantear de frente la cuestión de la posibilidad de una dialéctica de este campo inmanente. Pero podemos concebir esa dialéctica como enteramente análoga a la dialéctica que «nos sacaba» fuera de la inmanencia del universo gravitatorio newtoniano-einsteiniano. En efecto:

La posibilidad de esta dialéctica se basa en el reconocimiento de la pluralidad originaria de las instituciones felicitarias dadas en la inmanencia del plano conceptual. El reconocimiento del pluralismo originario de los sistemas de instituciones felicitarias positivas nos permite introducir un principio de interacción o confrontación entre ellas.

A título de ilustración: la aparición de utopías felicitarias a partir de un cierto nivel de desarrollo de las civilizaciones (la Arcadia feliz, la Isla del Sol, los Campos Elíseos, el Olimpo, etc.) requiere una explicación dialéctica que habría de desencadenarse en el «seno inmanente» mismo de las instituciones felicitarias.

En su figura de *metábasis* esta dialéctica se explicaría bien partiendo de una pluralidad originaria de sociedades humanas (no es admisible postular al Género humano como entidad global activa originaria), que habría desarrollado de forma escalonada y con la posibilidad de hacer presente su escalonamiento, a terceros observadores. Los escalonamientos habrían de ir referidos a los rendimientos de felicidad apreciados en sus instituciones (unas sociedades serán pobres, miserables, otras, que han logrado disponer de técnicas agrícolas o políticas más refinadas, se encontrarán por encima de aquéllas). La confrontación de estas series escalonadas de instituciones inmanentes explicaría la posibilidad de desencadenamiento de un proceso de *metábasis* cuyo resultado fuera la «ideación» de una «sociedad mejor»: muchas veces utópica, que ya no habría tenido que surgir de fuentes espirituales ajenas a esta inmanencia, sino de la confrontación de las propias instituciones o dominios institucionales originarios e inmanentes. Sin duda, los dominios positivos que se han ido constituyendo, y que se confrontan entre sí, se mantienen deformados, estilizados, o recombinados en la nueva idea utópica transformada. Los contenidos de las nuevas Ideas de felicidad proceden de los campos reales positivos: el Olimpo está poblado de dioses y animales configurados a imagen y semejanza de los animales y de los hombres que pueblan diferentes partes del mundo real. Y cuando las referencias al mundo de la inmanencia lleguen a perderse por completo, en un proceso de *metábasis* absoluta, el Olimpo, el Cielo, quedará vacío. La felicidad absoluta, atributo del Dios innombrable, anónimo, incognoscible, será también una Idea vacía.

No por ello esta Idea vacía de felicidad tendrá por qué ser considerada como una idea «ociosa», puramente especulativa. Tanto cuando se la hipostasía (como lo hizo Aristóteles) para revertirla después so-

bre el campo de la inmanencia conceptual, como cuando se la trata como Idea que, al revertirse, se hace capaz de dar lugar, por *anástasis*, a un esquema no vacío, tendremos que reconocer la vigorosa practicidad que pueden llegar a tener esas Ideas, aun en el caso de que se consideren vacías y ajenas a todo concepto. (No fue éste el caso del Dios de Aristóteles, que conservaba al menos el concepto psicológico de «Pensamiento», aunque estilizado, purificado y autodestruido, al tener que presentarse como la identidad del sujeto pensante y el contenido de ese pensamiento.) La reversión de las Ideas de felicidad sobre el campo de los conceptos felicitarios dará lugar a efectos muy importantes, algunos con el carácter de ejemplar, casi todos de naturaleza limitativa y aun destructiva.

En efecto, desde la plataforma de estas Ideas, la trama de los conceptos positivos de felicidad quedará «envuelta» por ellos, y sus valores quedarán reducidos, incluso devaluados. En general puede tener lugar una desconexión entre la felicidad y los proyectos (individuales, sociales o políticos) que tengan que ver con el «destino del Hombre». ¿Cómo podría ponerse la felicidad como definición del propio destino del Hombre —del Hombre que precisamente se habría definido como libre y «creador de su propio destino»— si resulta que las felicidades positivas son tan limitadas y comparativamente ridículas?

Por tanto: ¿acaso el «destino del Hombre», si puede hablarse de él, podría seguir considerándose como determinado por el Principio de felicidad?

Cuando la reversión tome la forma de una *anástasis*, los efectos serán evidentes: análogos a los que se derivan, en el campo de la Física, de la limitación a *c* de la velocidad de la luz. En efecto, ellos conducen a la reducción de las Ideas felicitarias a valores inmanentes mucho más precisos. Por ejemplo, una vez que la Idea de felicidad sempiterna, propia de los dioses inmortales, haya sido retirada como ideal adecuado para las vidas de los mortales, podrá ser redefinido tal ideal como una Idea que habría de estar clausurada en el ámbito de la vida mortal. El objetivo de la felicidad se cifrará ahora en la «felicidad duradera a lo largo de toda la vida mortal»: es la reducción que Solón, según cuenta Herodoto, le impone al rey Creso (del que hablaremos más adelante). Y si no la felicidad duradera por toda una vida, sí al menos el balance favorable de la felicidad tomando también como criterio la vida entera: es la condición que Epicuro impone al sabio que busca la felicidad, y lo que distancia al sabio epicúreo de Aristipo, cuya frivolidad le

mantiene ligado a los goces del momento, aunque ellos estén conceptualmente bien delimitados.

Cuando confrontamos los desarrollos de «magnitudes felicitarias» tan vinculadas entre sí como puedan estarlo los sentimientos subjetivos de deleite, goce o placer (todo lo que «cae» del lado de la *felicidad formal*) y los contenidos de esos sentimientos (contenidos que «caen» del lado de la *felicidad objetiva*), quedará abierta la posibilidad del desencadenamiento de una dialéctica de *catástasis*: se supondrá una serie creciente (en calidad o intensidad) de los deleites o goces, y una serie creciente (en importancia, en valores) de los contenidos correspondientes a esos deleites. En el límite, quedará identificado el grado más elevado del deleite y el contenido más valioso que le corresponde a este mismo grado (según expondremos en el capítulo cuarto, esta dialéctica está postulada explícitamente por Santo Tomás de Aquino: la felicidad formal de Dios alcanza un grado máximo precisamente porque se identifica con el mismo Dios, en cuanto contenido de su felicidad objetiva).

¿Quién puede dudar de los efectos interminables que esta dialéctica hubo de tener en la educación de las sociedades cristianas, a través del magisterio de la Iglesia romana? La identidad entre el deleite y el contenido de la felicidad quedará, si no anulada, sí fracturada. Ya no será posible medir la calidad de una felicidad dada por el deleite, sino por el contenido de este deleite.

Y si se procede a la determinación, por *catástasis*, de un punto de detención en el proceso de la identificación entre la felicidad formal y la objetiva, la única posibilidad (si no se quiere recaer en un subjetivismo absoluto: «Mi felicidad se define exclusivamente en función del goce o deleite que experimentó») será la de establecer categorías de equilibrio, formas de vida, que siempre resultarán arbitrarias, contingentes y contradictorias entre sí. Se habrán perdido, por tanto, las conexiones entre las definiciones del *destino del Hombre* y los planes y programas de *felicidad* que habría que adscribir a estos destinos.

3

Teorías de la felicidad y doctrinas de la felicidad

1. LA DISTINCIÓN ENTRE TEORÍAS Y DOCTRINAS EN GENERAL

1. *Intención «racionalista» de las teorías y de las doctrinas de la felicidad*

Hemos distinguido, en el campo de la felicidad, unos estratos básicos constituidos por *protofenómenos, fenómenos conceptualizados* (o conceptos de fenómenos) e *Ideas.* Asimismo hemos considerado como componentes del campo tanto a los procedimientos de coordinación de los elementos constitutivos de aquellos diferentes estratos básicos como a los procedimientos de delimitación o inserción de los contenidos coordinados del campo respecto de su entorno. Es decir, a todos los procedimientos que puedan hacerse corresponder con las *teorías* y las *doctrinas* incluidas en el campo de referencia.

Ya hemos indicado que no por asignar las teorías y las doctrinas a un estrato situado en un nivel de grado de reflexión superior a aquel al que pertenecen los estratos básicos habrá que considerar a estos estratos como superestructuras, en un sentido analógico a aquel que en los escritos del Diamat recibió la distinción, procedente de Marx, entre la base (*Aufbau*) y la superestructura (*Uberbau*). En otras ocasiones hemos procurado «volver del revés» esta célebre distinción. Las teorías y doctrinas no serán consideradas, por tanto, como estratos superestructurales en el sentido del Diamat, respecto de las estructuras básicas. Serán consideradas ellas mismas como estratos constitutivos del campo, ya sea a título de organización de los contenidos básicos inmanentes, ya sea a título de envolventes de tales contenidos. En cualquier caso, teo-

rías y doctrinas de la felicidad serán consideradas como contenidos conformadores de los mismos contenidos básicos.

Distinguiremos por tanto las teorías de la felicidad y las doctrinas de la felicidad como corrientes que se abren camino, *in medias res* del proceso de la vida felicitaria, dentro del común y nebuloso conjunto que engloba a los diversos sistemas proposicionales que constituyen las diversas concepciones de la felicidad. Concepciones que teniendo desde luego como referencia un determinado campo básico o conjunto de dominios de fenómenos felicitarios ofrecen la posibilidad de un análisis y reconstrucción conceptual o ideológica de sus partes, orientado al control de ese campo (o dominio) fenoménico.

Debe advertirse que la distinción entre teorías y doctrinas en el campo de la felicidad no pretende estar inspirada tanto en el análisis de las *concepciones* y aun de las grandes concepciones de la felicidad, como puedan serlo las de Aristóteles, Santo Tomás o Spinoza. ¿Cómo separar, en la concepción de Santo Tomás, por ejemplo, la Idea de felicidad de Dios y de los espíritus puros de la concepción de la felicidad humana? Todo está entrelazado en una teoría que, a su vez, está implicada en una doctrina: la distinción habría que entenderla como resultado de una proyección, en el campo de la felicidad, de la distinción propia de la Teoría del Cierre Categorial entre teorías cerradas (en un campo de fenómenos operatorios y fisicalistas) y doctrinas envolventes de esas teorías. Por ejemplo, la distinción, en Mecánica, entre la teoría de la gravitación de Newton (que «cierra los fenómenos astronómicos», salvándolos desde los axiomas de su Mecánica) y las doctrinas de Newton relativas al espacio y el tiempo como «sensorios de Dios», o sobre la creación de los planetas como condiciones iniciales del Sistema Solar.

Obviamente la aplicación de estas distinciones entre teorías y doctrinas en el campo de la felicidad requiere una toma de partido entre el materialismo y el espiritualismo. No cabe neutralidad. Desde una perspectiva espiritualista el papel que corresponde a los ángeles y a Dios, y al propio espíritu humano en la felicidad, forma parte de la *teoría* de la felicidad, porque esos papeles se suponen inmanentes al campo de las experiencias fenoménicas. Pero desde una perspectiva materialista, todo lo que tiene que ver con el espíritu, sobre todo con el espíritu divino, no puede considerarse como formando parte de una teoría de la felicidad, porque lo que se pone en entredicho es la misma realidad, en cuanto fenómenos de esas «experiencias espirituales o

divinas». No se trata de olvidar o descalificar estas experiencias, se trata de considerarlas como formando parte de las doctrinas de la felicidad.

De este modo se advertirá cómo la distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad no es una distinción ociosa, sino crítica; si se prefiere, es un procedimiento para dar cabida, reconocimiento y beligerancia, desde el materialismo filosófico, a las concepciones espiritualistas de la libertad.

Al hablar de teorías o de doctrinas de la felicidad, no nos referiremos tanto a meras construcciones o discursos lingüísticos de índole poética o novelesca (que no tiene por qué respetar los fenómenos), sino a construcciones que deliberadamente tendrán en cuenta los fenómenos. Las teorías y las doctrinas intentan ajustarse a los fenómenos. Y esto obliga, desde el principio, a adoptar criterios para establecer qué sea un fenómeno y qué sea una teoría o una doctrina.

En cualquier caso, y como ya hemos advertido, las teorías y las doctrinas de la felicidad no tendrán por qué ser entendidas como teorías científicas, o como doctrinas vinculadas directamente a teorías científicas.

En efecto, todas las teorías tendrán un objetivo «sistemático». Pero no por ello todas las teorías han de considerarse como científicas. Las teorías podrán ser científicas (por ejemplo, la teoría de la relatividad de Einstein) pero también podrán ser teológico-dogmáticas (por ejemplo, la teoría de la transubstanciación de Santo Tomás), o podrán ser teorías filosóficas (por ejemplo, la teoría de las Ideas de Platón). Esto demuestra que el término «teoría» se mantiene, cuando lo consideramos desde la perspectiva de las «construcciones o transformaciones culturales» en un nivel más genérico que el que pueda corresponder desde aquella perspectiva a las ciencias positivas.

Otro tanto habrá que decir de las doctrinas. También podrían ellas clasificarse, o bien como doctrinas científicas, o bien como doctrinas filosóficas, o bien como doctrinas ideológicas (nematológicas, teológicas, políticas). Por ejemplo la llamada «doctrina Estrada» o la «doctrina Calhoun», son doctrinas políticas (diplomáticas) que algunos Estados utilizan como norma para regirse en sus relaciones internacionales.

2. *Criterios de distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad*

Como criterio de distinción entre teorías y doctrinas venimos utilizando el de la inmanencia o no inmanencia («desbordamiento») del campo fenoménico (en nuestro caso, el campo básico de la felicidad). Y lo utilizamos aun a sabiendas de las dificultades que en cada caso encontrará la aplicación de este criterio. Dificultades derivadas, en gran medida, de la paradoja de que los procesos de coordinación y delimitación del campo fenoménico dependen muchas veces de determinadas teorías y doctrinas.

Las teorías, según este criterio, procurarán mantenerse aproximadamente en el interior del centro del cuerpo, en el dintorno del campo fenoménico ya delimitado. Un dintorno cuyo entorno suponemos que nos es dado por el «estado del Mundo» relativo a cada sociedad o época histórica.

Pero las teorías no agotan el campo básico, cuyo proceso de expansión o contracción sigue su propio ritmo. Así ocurre también con el campo de los fenómenos astronómicos, con el campo de los fenómenos geológicos, o con el campo de los fenómenos vivientes o humanos. Es obvio que en una sociedad animista o hilozoísta la línea fronteriza (o de contorno) que separa fenómenos vivientes respecto de un entorno geológico será muy distinta de la línea de frontera que prevalece en nuestra propia civilización.

En general, podrá decirse que, según el criterio, las teorías sólo comienzan a distinguirse netamente de las doctrinas en el caso de las teorías científicas que logran cerrar «desde dentro» las conexiones de los fenómenos controlados operatoriamente dentro de una categoría determinada. Así, las figuras fenoménicas dibujadas en una superficie, tales como triángulos, cuadrados o círculos, se entretejen unas con otras en el sistema cerrado de la Geometría plana euclidiano; las figuras de los animales van componiéndose unas con otras en los sistemas taxonómicos que constatamos ya en diversos círculos culturales preestatales. Por ello cabría hablar ya de «construcciones teóricas» más o menos organizadas anteriores a la constitución de la Zoología «científica». Y las teogonías podrían citarse como ejemplos de teorías (de prototeorías, si se prefiere) orientadas a establecer relaciones cerradas, no ya científicamente, pero sí mitológica o tecnológicamente (relaciones de animales a animales) entre los dioses y los héroes del panteón de referencia.

Las doctrinas, en cambio, según el criterio que estamos utilizando, desbordarán casi siempre, de forma consecuente, el contorno que delimita la inmanencia en la que se mantienen las concatenaciones y fenómenos establecidos por las teorías (en el supuesto de que estas teorías hayan logrado cerrar el dominio). Las doctrinas tenderán a establecer las conexiones mínimas que el sistema inmanente de los fenómenos haya de mantener necesariamente con su entorno.

En la medida en la cual una teoría, por riguroso que sea su cierre, no agota su campo, necesitará siempre complementarse con una doctrina. Una doctrina que acaso permanece implícita en la teoría. Cuando la teoría sea científica la doctrina correspondiente no tendrá, en general, una cientificidad homogénea, pero esto no significa que no pueda alcanzar una cientificidad de otro orden categorial. La teoría de la gravitación de Newton fue presentada inicialmente (*hypothesis non fingo*) como referida a la más rigurosa inmanencia de un campo de fenómenos corpóreos interactivos (en el plano de la Mecánica); sin embargo su cierre tenía que dar por supuesta la distribución de los planetas y de otros cuerpos celestes. Y aun exigía una doctrina, más o menos explícita, sobre este origen y distribución de los planetas (Newton utilizó la doctrina creacionista tradicional; décadas después Kant, Laplace y otros, desarrollaron doctrinas «envolventes» de la teoría de la gravitación, que no por ello pueden hoy considerarse como científicas). En los últimos años se han desplegado nuevas doctrinas «envolventes» de la teoría de la gravitación newtoniana. Tras la teoría de la relatividad, diferentes «modelos cosmológicos de Universo» se han ido proponiendo —con grados de cientificidad muy diversos— desde Friedman, Lemaître o Milne, hasta Gamow o Hawking.

Como segundo ejemplo podemos tomar la teoría de la evolución de Darwin sobre el origen de las especies. Un prototipo de teoría inmanente a los diferentes dominios de la biosfera, en la medida en la que esa teoría tenía como objetivo principal demostrar que las especies (inicialmente establecidas por Linneo), lejos de poder ser derivadas desde supuestos trascendentes, como resultados de la acción creadora de Dios («tantas son las especies cuantas Dios creó en el principio»), podían ser explicadas por transformación o evolución de las unas respecto de las otras. Ahora bien, la teoría de la evolución no «agotaba» su campo; la organización de cada especie sometida a evolución no existe únicamente en el contexto de las interacciones con otras especies, porque también interaccionan con cuerpos inorgánicos o están compuestas de elemen-

tos químicos y están sometidas a las leyes físicas de la termodinámica, o del electromagnetismo, leyes que están involucradas en la teoría de la evolución.

La teoría de la evolución necesita, por tanto, la «envoltura» de doctrinas evolucionistas orientadas a insertar la teoría biológica estricta de las especies en marcos más amplios, anteriores y posteriores a ellas. Pero las doctrinas que se han ido sucediendo tienen muy diverso grado de cientificidad: desde la doctrina de Oparin y sucesores, que reclaman la consideración de doctrinas estrictamente científicas, hasta las doctrinas ya abiertamente teológicas, por no decir mitológicas, de Teilhard de Chardin y sucesores.

Cabría decir que las teorías (lo que llamaremos «teorías») se mantienen en la inmanencia del campo básico de referencia, mientras que las doctrinas desbordan esa inmanencia, y tienden a envolverla, por cuanto su propósito es deslindar y situar el campo básico en sus relaciones con otros campos colindantes.

Aplicados estos criterios al caso de los campos científicos, es decir, a los campos controlados por las ciencias positivas, la esquematización de la posición teorías/doctrinas tiene este alcance: las teorías científicas —en la medida en que son definibles como «redes de teorías inmanentes a su campo»— se intercalan en la *capa básica* de una ciencia, y constituyen el contenido más importante de su «cuerpo». Las doctrinas, en cambio, inciden más bien no sólo en la «envoltura» que cada ciencia requiere, sino también en la *capa metodológica* de tales ciencias. La metodología de una disciplina científica no podría establecerse en general si no es en función de su confrontación con otras ciencias. Y ello requiere el desbordamiento de los contornos en los cuales se contiene la inmanencia del campo.

Ésta es la razón por la cual las teorías y las doctrinas se definen en función de la inmanencia de un campo que ellas mismas contribuyen a determinar. Por ello, las doctrinas y las teorías pertenecen también al propio campo.

3. *Las correspondencias entre conceptos y teorías e Ideas y doctrinas no son biunívocas*

Por último: si confrontamos la distinción que estamos trazando entre *teorías* y *doctrinas* y la distinción entre *conceptos* e *Ideas*, tal

como la establecimos en al capítulo precedente, lo primero que conviene hacer es preservarnos de la tendencia «económica» (dada su simplicidad y parsimonia) a la utilización de esquemas de correspondencia biunívoca. Cabe reconocer, en general, una correspondencia obvia entre conceptos y teorías, puesto que los conceptos los suponemos tallados sobre los fenómenos (por ejemplo, el concepto de «desenvolvimiento ontogenético de una planta» respecto de los fenómenos que en cada centésima de segundo pueden ser captados fotográficamente, pero no directamente por el ojo humano, incapaz de «ver crecer la hierba»). Las teorías se constituyen como construcciones orientadas a ofrecer la concatenación de conceptos. Pero esto no quiere decir que una doctrina (que, desde luego, habrá de utilizar Ideas que cubren diversos conceptos, incluso de diferentes categorías) pueda desenvolverse al margen de los conceptos, y no sólo de los conceptos de las teorías que engloba, sino de los conceptos que ella misma puede «tallar». Asimismo tampoco puede tomarse de un modo literalmente exclusivo la afirmación de que las teorías se mueven en el terreno de los conceptos; esta afirmación ha de entenderse en un sentido más bien asertivo que exclusivo, y no porque estemos sugiriendo (contraviniendo nuestras premisas) que las teorías (al menos las teorías científicas categoriales) utilizan también, de modo formal, las Ideas, sino sencillamente porque presuponemos que los conceptos, en muchas circunstancias, sólo pueden constituirse como tales desde la plataforma de algunas Ideas. De donde resultará que muchas veces, sin perjuicio de estar tratando con conceptos operatorios, y precisamente por ello, no podemos afirmar que nos encontremos en una situación previa a aquella en la que se constituyen las ideas sobre conceptos de diferentes categorías, sino que nos encontramos en una situación en la cual alguna idea, generalmente implícita, está sirviendo de plataforma para tallar un concepto. Así, el concepto bien delimitado del Sol de nuestro sistema astronómico, que recorre continuamente la eclíptica, presupone la Idea de un «objeto de visión apotética» que pone entre paréntesis al propio sujeto que percibe ese objeto astronómico, junto con otros muchos. El concepto popular o mundano del Sol en los pueblos que ya han logrado establecer la identidad sustancial entre los múltiples fenómenos constituidos por los «soles» que recorren en los diferentes días del año desde el orto al ocaso, la bóveda celeste, como manifestaciones de una misma sustancia (en sentido idiográfico) rebasando la situación propia de ciertas culturas primitivas, en tanto ellas interpretaban estos di-

versos fenómenos de los soles cotidianos como manifestaciones de otras tantas sustancias que nacían de un poblado del sol y morían cada día.

2. La aplicación de la distinción entre teorías y doctrinas al campo de la felicidad

1. *Fenómenos místicos de felicidad: María de Cazalla y el cura de Navarrete*

Es evidente que esta distinción pierde para nosotros todo su sentido si no presupone la posibilidad de delimitar el campo fenoménico de la felicidad y la determinación de sus capas o estratos —determinación que implica una clasificación de los contenidos de su campo—.

La dificultad propia del campo que nos ocupa tiene que ver precisamente con el círculo gnoseológico resultante del reconocimiento de la influencia de los estratos superiores sobre los inferiores y, en particular, de la influencia de la doctrina de la felicidad (en tanto hacen referencia a realidades «transcendentes» al campo antropológico) sobre las teorías de la felicidad.

En efecto, una larga tradición considera como contenidos de una experiencia religiosa o mística a determinados fenómenos que tienen que ver con la felicidad (o con la infelicidad); y toda una disciplina, fundada por los discípulos de E. Husserl, con el nombre de Fenomenología de la Religión, se propuso como tarea el descubrimiento y descripción de fenómenos religiosos, muchos de los cuales (por no decir casi todos) aparecen como fenómenos felicitarios, como fenómenos de amor, alegría, paz, gozo, fiesta —y también de temor, de odio o de terror, de tristeza o de desolación—. Experiencias de felicidad suprema, de beatitud, son ofrecidas también por «individuos laicos», es decir, no vinculados a una Iglesia o a una secta. Los casos más ilustres son seguramente Plotino y Spinoza.

Ahora bien, ¿podemos sin más aceptar, como cuestiones de hecho, que estas vivencias o experiencias felicitarias de naturaleza religiosa o mística son fenómenos, es decir, contenidos, por derecho propio, del estrato fenoménico del campo de la felicidad?

Éste es el caballo de batalla de la Fenomenología de la Religión. Ella presenta como un dato inmediato y primario, irreductible, el fe-

nómeno de la presencia divina o numinosa, gratificante o terrible (en todo caso felicitaria). Y, en virtud de una suerte de argumento ontológico-fenomenológico, requiere que sea simultáneamente reconocido un nexo de «intencionalidad», que afecta a la esencia entre el fenómeno y su contenido o materia, aunque esto entrañe el reconocimiento de una existencia real. Se supone, por tanto, que el argumento ontológico fenomenológico tiene poder para disolver el dilema de Szasz: «Si hablas con Dios, estás rezando; si Dios habla contigo, estás esquizofrénico.» Pero este ingenioso dilema se mantiene sin embargo en el campo de la Psicología: porque ya no puede admitirse que se hable con Dios, si al mismo tiempo no se admite que Dios está escuchando y, por tanto, que puede hablar conmigo. Del mismo modo que yo no puedo hablar, en teología cristiana, del amor de Dios, en sentido objetivo (el amor que yo tengo a Dios) sin admitir el amor de Dios en el sentido del genitivo subjetivo (el amor que Dios me tiene a mí).

No se trata del argumento ontológico de San Anselmo que, al menos en su versión escolástica, pretendía fundar y demostrar la esencia de Dios a partir de su Idea (a la Idea del «Ser mayor que pueda ser pensado» ha de corresponderle la existencia, porque si se le negase la Idea de la que partíamos ya no podría considerarse como la Idea más grande). Ahora no se parte de la Idea de Dios, se parte de mi sentimiento, vivencia, experiencia o intuición de unos fenómenos que no admiten siquiera «poner entre paréntesis» la existencia que ellos nos desvelan, porque esta operación de «detención o *epojé*» del juicio de existencia destruiría la esencia de la vivencia, el fenómeno mismo, el «sentimiento de presencia» (como decía William James). Por consiguiente, para atenernos a nuestro asunto, los fenómenos de presencia divina o numinosa que consideramos como vivencias felicitarias de goce o de terror, habrán de ser reconocidas como fenómenos de pleno derecho del estrato fenoménico.

Es innegable por tanto, supuesto el argumento ontológico fenomenológico, que estos fenómenos felicitarios implican la aceptación de la existencia de los númenes, de los dioses, o de Dios mismo que decimos implicado en nuestra propia experiencia. Luego esa existencia no puede ser reducida a la condición de «contenido *emic* de mi conciencia» sin destruir la estructura de la vivencia.

Refiriéndose a vivencias religiosas con clara dimensión felicitaria, María de Cazalla, penitenciada por la Inquisición de Toledo el 19 de diciembre de 1534, decía (al menos según el informe y voto de los teó-

logos): «Que estando en el acto carnal con su marido estaba más allegada a Dios que si estuviera en la más alta oración del mundo... y que cuando pagaba la deuda marital a su marido estaba toda divina.» También es verdad que esta declaración la negó la interesada en la confesión. Y todavía más: el Santo Tribunal le atribuyó, como tercera proposición, «que todos los hijos que esta rea había parido los había concebido sin delectación [orgasmo, felicidad] y que no sentía delectación en el acto carnal» (vid. Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, FUE, Madrid, 1978). Aunque todas estas «declaraciones de frigidez» podían formar parte de una «estrategia exculpatoria» ante el tribunal inquisitorial.

Supongamos, sin embargo, que María de Cazalla mintió en su confesión ante el tribunal de la Inquisición, porque tuvo efectivamente experiencias de felicidad mística, como delectación o goce, es decir «orgasmos divinos». Estas experiencias desbordarían los límites psicológicos de las cenestesias subjetivas, y requerirían su envolvimiento en la Idea de Dios, que, cualquiera que fuese la resolución sobre el particular, ya formaría parte de una doctrina de la felicidad. Y no cabría zanjar la cuestión por vía de reducción «nominalista» diciendo que el adjetivo «divina» utilizado por la acusada, no significaba otra cosa sino la alusión al pico más alto de la curva del goce del proceso del orgasmo. Tal reducción sería enteramente gratuita, pues exigiría reducir la divinidad a la condición de contenido de la conciencia sensible subjetiva. Y podría dar lugar a algún malentendido, no ya de algún racionalista sino de algún creyente escandalizado, como escandalizadas parece que estaban las hermanas Juana e Isabel López, de Logroño, en unas cartas con las que se abre otro proceso inquisitorial, ahora el de 1526-1527, contra el bachiller Antonio de Medrano, cura de Navarrete (que además era pariente de María de Cazalla). Por las actas de este proceso nos enteramos que Medrano, estando un día en casa de Juana, al desayunar, mojó el pan en vino y se lo ofreció preguntándole si no *sentía* lo mismo (sin duda un sentimiento de delectación) que al recibir el sacramento de la Eucaristía: «¿Por ventura algunas vezes aveys sentido más cuando reçebys el sacramento?» Pues acaso Medrano no quería tanto *reducir*, en sentido descendente, el pan y el vino eucarísticos al pan y el vino comunes, sino reducir, pero en sentido ascendente, el pan y el vino comunes a la condición de pan y vino eucarísticos. También se oyó decir al dicho bachiller «que muchas veces comulgaba mujeres y mochachas». Y también se le oyó hacer suyo un argumento

sobre el cuerpo que su tío, el obispo Juan de Cazalla, habría utilizado en sus sermones: «"¿Quándo matáys el capón?, quando está gordo. ¿Quándo le coméys?, quando está asado." Y que entonces dize el capón al hombre: "Cómeme tu a mi agora que estoy en mi perfeción e transformarme yo en ti e tú [por la eucaristía] en Cristo." E que a esto dixo [... una persona] por un ansarón que havían comido, levantándose y con gracia: "Luego, bienaventurado [feliz] ansarón"» (*vid.* Javier Pérez Escohotado, *Proceso inquisitorial contra el bachiller Antonio de Medrano*, IER, Logroño 1989).

Otra situación paralela: cuando Calixto, en *La Celestina*, le dice a Melibea: «En tus ojos veo la gloria de Dios», no pretende seguramente reducir, en sentido descendente, a Dios o a su gloria a los ojos de Melibea, sino que la reducción, si la hay, marcharía en el sentido de la reducción en sentido ascendente, es decir, de la reducción de la mirada de Melibea a la gloria de Dios y aun a Dios mismo («todas las cosas participan de la gloria de Dios», solían decir los vulgarmente llamados en el siglo XVI *iluminados* o *alumbrados*).

2. *Fenómenos de felicidad y valores de lo santo*

Los fenómenos de deleite, goce y felicidad, expresados por alumbrados o por enamorados, a través de los cuales el goce, el deleite o la felicidad son experiencias vividas como manifestación de Dios o de su gloria, demuestran que Dios y la gloria de Dios, sin perjuicio de su pretensión de componente del fenómeno, desempeñan también el papel de Ideas que transcienden o desbordan el propio campo de la felicidad («no me mueve mi Dios para quererte, el Cielo [la felicidad, la beatitud] que me tienes prometido; ni me mueve el infierno tan temido [el sufrimiento eterno] para dejar por eso de ofenderte»).

Pero la Idea de un Dios o de un numen transcendente al campo felicitario forma parte de una doctrina de ese campo; es irrelevante, en consecuencia, que esa doctrina haya «brotado» de la misma experiencia religiosa («nosotros vemos todas las cosas en Dios»), o bien que haya sido establecida previamente a esa experiencia. La conclusión es, y a ella queríamos llegar, que la adscripción de la vivencia religiosa felicitaria al estrato fenoménico del campo de la felicidad implica una doctrina sobre ese campo (una doctrina dentro de la cual figure la tesis de que el ser supremo, o la deidad numinosa, envuelve el campo de la

felicidad y hace posible que en él tengan lugar fenómenos o experiencias felicitarias). Y lo que es más importante: implica que muchas veces no cabe neutralidad ante esa doctrina. Sólo podemos considerar a las vivencias felicitarias de los alumbrados o místicos como fenómenos inmanentes al campo de la felicidad, en cuanto región del espacio antropológico, cuando admitimos la doctrina que remite esos fenómenos al Dios terciario. Si la rechazamos, entonces esos fenómenos habrá que interpretarlos como Ideas.

Por lo demás, la conexión entre la vivencia de la felicidad (a través por ejemplo del fenómeno subjetivo de la alegría, paz o serenidad, y de la Idea de Dios como fuente y garantía de esa vivencia) ha sido subrayada, una y otra vez, por los fenomenólogos de la religión. Johann Hessen, profesor en Colonia en los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, en los cuales tenía lugar en Alemania el auge de la doctrina de la «angustia existencial» de Martin Heidegger, publicó una «nueva filosofía de la Religión» (*Die Werte des Heiligen*, Paderborn, 1938), utilizando los recursos de las entonces ya en boga «descripciones fenomenológicas» y valiéndose de la «teoría de los valores». *Los valores de lo Santo* pretende ofrecer una exposición, sobre todo en la segunda parte del libro, de los resultados de las descripciones más rigurosas de los fenómenos religiosos, tal como son vividos por personas religiosas y dejando de lado todo prejuicio o supuesto teórico. En el rico conjunto de valores que Hessen ve brillar en la vida religiosa (es decir, de valores que giran en torno a los «valores de lo santo») se destacan, ante todo, los que él llama «valores éticos fundamentales» (tales como *Humildad, Veneración, Pureza, Bondad*), que Hessen va analizando cuidadosamente, apoyándose en testimonios de experiencias religiosas. Siguen después las descripciones de los «valores referidos al Mundo», pero también en conexión con lo santo (*Creación, Providencia* y *Milagro*), y más tarde los «valores de lo santo en el hombre» (*Revelación* y *Redención*). Por último Hessen se refiere a los «valores interiores del alma», y con ello entra inequívocamente en ese terreno del campo de la felicidad que nosotros hemos delimitado como «estrato de los fenómenos subjetivos». Hessen distingue tres capas en ese estrato básico: la capa de los *actos* (Adoración, Fe, Amor), la capa de los *estados* (Pecado, Gracia, Regeneración) y la capa de las *vivencias*. Ahora bien, el primer contenido de esta última y superior capa es precisamente la Alegría —le seguirán la Paz y el Amor—. Hessen dice seguir la pauta de San Pablo (en *Gálatas* 5, 22: «Mas los frutos del Espíritu son: el amor, la

alegría, la paz...»). Y Hessen —y esto es lo que nos importa en el momento de presentar el campo de la felicidad— se detiene en el análisis de las vivencias de alegría.

Ahora bien, si todas las vivencias de gozo, alegría, deleite, serenidad, paz... a las que nos estamos refiriendo se presentan como vinculadas a los valores de lo Santo (y no como meras sensaciones cenestésicas, placenteras) es a través precisamente de la Idea de Dios, que interviene formalmente en el estrato de los fenómenos. «El redimido —dice Hessen— posee la "sagrada risa de los hijos de Dios"». «Mi primer contacto con el budismo —dice Petra Maldonado— fue en 1994, cuando el Dalai Lama hizo una visita a Barcelona y pude asistir a una charla suya, pero más que oírle, lo que me atrajo fue verle pasar delante de mí y notar la felicidad que irradiaba; eso me impresionó.» Hessen afirma que entre religión y alegría hay una conexión esencial: como sacerdote católico que era quería sin duda contraponer el valor de la alegría a la angustia de Heidegger. Pero la religión (se supone) implica la posesión del Valor supremo, y por ello la alegría es salvadora. Y la salvación implica al Salvador divino. Hessen cita los Salmos (L, 14): *«Redde mihi laetitiam salutaris tui»* [Vuélveme tu alegría salvadora]. Cita a Isaias (LXI, 10): *«Gaudens gaudebo in Domino»* [Gozándome gozaré en el Señor]. Cita también a san Francisco de Asís, el *hermano siempre alegre*: «Viendo un día a un hermano triste le preguntó: "¿Qué cara es esa que traes? ¿Acaso has ofendido a Dios?"»; y encuentra tres clases de alegría salvadora (*laetitia salutaris*): la alegría de elección (la alegría de quien se siente elegido por Dios), la alegría de poder (que ilustra con Böhme) y la alegría de expectación, o alegría esperanzada de San Juan (I, 3, 2).

3. *Valores de felicidad y verdad*

Supongamos ahora que alguien (sea un necio, sea un sabio) niega la existencia de Dios, o de algún numen que desborda la región subjetiva en la que tienen lugar las vivencias felicitarias. O simplemente niega (como Aristóteles), sin negar a Dios, la presencia real de Dios en el alma de los hombres. La consecuencia es inmediata: el supuesto fenómeno de la felicidad religiosa o mística deberá ser desplazado desde el estrato de los fenómenos hasta el estrato de la doctrina o de la teoría. De otro modo: en lugar de hablar de un fenómeno felicitario de signo

sebasmático, habría que hablar de una teoría felicitaria de signo teológico (o ligada a una doctrina teológica). En la terminología de Carnap, la frase expresada en modo material: «He experimentado la alegría de la presencia de Dios», habría de ser expresada según el modo formal: «Las palabras "presencia de Dios" figuran en la descripción de una experiencia religiosa.»

Responderá el sujeto de la experiencia: «Todas las negaciones del Mundo no son suficientes para destruir el fenómeno de la presencia de Dios en la alegría de mi experiencia.» ¿Cabría distinguir sencillamente entre el experimentar lo divino a través de mis vivencias de paz y felicidad, y el afirmar o negar, fuera de esa experiencia, que Dios o lo divino existe o no existe? Sea; pero en todo caso la doctrina o la teoría de lo divino será condición para mantener la vivencia felicitaria religiosa en el estrato de los fenómenos; y la negación de esa doctrina sería argumento suficiente (aunque no fuera necesario) para distinguir en el fenómeno la ilusión de la felicidad religiosa (como reductible a una sensación propioceptiva o alucinatoria) y el correlato real de esa ilusión, que habría que adscribir al estrato de las teorías o de las doctrinas.

No entramos aquí en la crítica a estas experiencias fenomenológicas que pretenden haber encontrado una «conexión esencial» entre las vivencias de alegría religiosa y la felicidad o beatitud de Dios revelándose al hombre; crítica que puede también reducirse a una operación de clasificación entre las religiones que proponen la vivencia de la alegría y las religiones que la bloquean o la prohíben, para dar paso a fenómenos o vivencias del campo de la felicidad con signo opuesto, los valores negativos de la felicidad, los valores de la tristeza, de la angustia o de la desesperación. «No alegrarse es el gran pecado en el Antiguo Testamento», dicen Geyer y Rittermeyer. También Dios a Lutero le provoca temor; a Kierkegaard angustia. Y tan religiosa es la vivencia de San Francisco como la de Lutero.

Cualquiera que sea la posición que adoptamos lo que nos importa ahora es corroborar nuestra tesis: que las doctrinas y las teorías de la felicidad no son «superestructuras» de los estratos fenoménicos básicas, puesto que también son constitutivas de esos estratos.

Lo que a su vez nos permite plantear la cuestión antes en el terreno de la doctrina (o de la teoría) que en el terreno de los fenómenos, en donde la plantea el fenomenólogo. Si el fenómeno felicitario implica la doctrina, quien rechaza la doctrina tendrá que rechazar también el fe-

nómeno felicitario, interpretándolo de otro modo. Y no cabría imputar apriorismo a quien niega el fenómeno por estas razones, porque, en virtud de su estructura, también podemos imputar apriorismo a quien afirma el fenómeno, en tanto implica esa doctrina.

Concluimos reiterando nuestra tesis: el campo de la felicidad no puede, en general, ser estratificado al margen de toda doctrina o de toda teoría. En consecuencia, una teoría o una doctrina de la felicidad no puede fingir que se apoya en fenómenos puros, prístinos, dado que esos fenómenos, esas experiencias, están a su vez necesariamente inmersas (incluso generadas) en el marco de teorías y de doctrinas, casi siempre fácilmente identificables. Doctrinas que actúan sin duda *in medias res*, incorporadas a nebulosas ideológicas muy potentes, objetivamente cristalizadas en una sociedad o época histórica, como podían serlo las nebulosas que, cargadas de alta tensión, descargaban sus relámpagos en el cerebro de San Anselmo, de Santa Teresa —por no decir de María de Cazalla— o de San Juan de la Cruz.

Conviene advertir que, por nuestra parte, no planteamos la dialéctica entre fenómenos y negación de doctrinas implícitas como una cuestión de demostración orientada a cambiar la *convictio* de quien vive el fenómeno transcendente. En principio reconocemos la gran probabilidad de que una argumentación doctrinal sobre el absurdo de la felicidad eterna, de índole religiosa, carezca de fuerza de convicción ante quien experimenta el fenómeno, a la manera como, por muy fuerte que sea la teoría sobre la continuidad de la curva de mi nariz, no dejaré de experimentar el «desdoblamiento» de esa curva cuando hago deslizar a lo largo de ella el ángulo formado por mis dedos índice y medio cruzados («ilusión de Aristóteles»). O, para utilizar un ejemplo de Montaigne: un filósofo, colgado en una jaula que está pendiente de la torre de Notre Dame, y que sabe que no puede caerse de ella, sin embargo, al contemplar la distancia al suelo, sentirá mareo.

Sencillamente nuestro propósito no es convencer a nadie, modificando sus evidencias fenomenológicas; no se trata de destruir las vivencias de felicidad que pueda experimentar el místico en su oración. Así como tampoco quien explica fisiológicamente la ilusión de Aristóteles no puede pretender eliminar que la experiencia de mi nariz dídima se produzca. Nuestro propósito es analizar la relación entre las doctrinas, las teorías y los fenómenos felicitarios desde el punto de vista lógico-gnoseológico, independientemente de que los sujetos se sientan o no afectados en su videncia. Desde la plataforma de la «doctrina mate-

rialista» dejamos de lado sencillamente al místico y a sus intuiciones, que se abrigan a su vez en una doctrina teológica.

¿Estamos ante el caso de la imposibilidad de decidir entre dos doctrinas vinculadas a la expresión de un fenómeno, o a la ausencia de esa experiencia? No, porque la cuestión no la planteamos tanto desde la perspectiva de la «fe», que es la preferida por el «iluminado», sino desde la perspectiva de la «doctrina». Y es entonces cuando cabe tener en cuenta consideraciones de este tipo: la doctrina (explícita casi siempre) del vidente o del místico es absurda, porque Dios eterno, aunque fuera omnipotente, no podría estar «comprometido» en una experiencia cenestésica temporal y efímera de un mamífero insignificante; y, sobre todo, porque en este caso, el Dios omnipotente debería estar también comprometido con las «experiencias de la más terrible y satánica infelicidad», que también pertenecen, como hemos dicho, al campo felicitario, como lo fueron las experiencias de los campos de exterminio de los nazis. Pero entonces, ese Dios omnipotente, presente sin duda para el creyente en los campos de exterminio, que permitió la Shoah, tendría que ser visto como el mal. Y sólo podríamos dejar de verlo como un genio maligno si le retirásemos el atributo de la omnipotencia. Sólo que al retirarle este atributo dejará de ser Dios, el Dios de la doctrina, y esto destruiría la creencia teológica. Al menos siempre que el creyente, para mantener su fe, no esté dispuesto a rechazar la fórmula de Tertuliano: *«Credo qui absurdum»* [Creo porque es absurdo].

En resolución, las doctrinas sobre la felicidad y las teorías de la felicidad no están de todo punto separadas de los fenómenos felicitarios y, en todo caso, estos fenómenos están mucho menos separados de las teorías y de las doctrinas de la felicidad de lo que recíprocamente pudieran estarlo éstas respecto de aquéllas.

3. Las teorías de la felicidad

1. *La teoría de la felicidad del* Brevecito modo

Hemos asignado, como objetivo característico suyo, a una teoría de la felicidad, la tarea de concatenar, clasificar, coordinar, organizar, etc., la totalidad de los contenidos fenoménicos inmanentes al campo básico de la felicidad (según criterios de inmanencia que sólo pueden ser fijados, como hemos dicho, desde una doctrina). Y como entre es-

tos contenidos figuran también las teorías y las doctrinas, tendremos que asignar del mismo modo, a una teoría de la felicidad, la tarea de analizar, concatenar, etc., con los estratos básicos del campo, a las teorías y las doctrinas de la felicidad, incluso las que hemos tomado como plataforma.

La diferencia del tratamiento que una teoría de la felicidad puede dar a otras teorías es bien clara, en principio: el tratamiento que la teoría dará a otras teorías distintas de ella misma es crítico; por decirlo así, no las considera simplemente como teorías, sino como teorías inaceptables, erróneas o impertinentes. Por otro lado, la necesidad que una teoría de la felicidad tiene de tomar en cuenta otras doctrinas puede fundarse sencillamente en la circunstancia que ya hemos considerado en el párrafo anterior, a saber, que los fenómenos, y los fenómenos más primarios del campo, no son separables de las doctrinas. Hasta tal punto que desde la doctrina que tomamos como plataforma, lo que acaso sería un fenómeno prístino para una doctrina determinada (por ejemplo, el fenómeno de la presencia inmediata del deleite divino) habrá de ser considerado desde la nuestra, no como un fenómeno, sino como una teoría o como una doctrina de la felicidad.

Un buen material para llevar adelante el análisis de estas cuestiones nos lo ofrecen las obras de fray Juan de Cazalla, un franciscano que fue estrecho colaborador del cardenal Cisneros; fue obispo de Ávila y, según algunos (A. Selque) «la muerte salvó al obispo Cazalla de ser procesado» (*apud* J. Martínez de Bujanda, en la introducción a la edición de la obra de Cazalla, *Lumbre del Alma* y *Brevecito modo para venir, en alguna manera, en conocimiento de Dios*, FUE, Madrid, 1974). El *Brevecito modo* de Cazalla podría considerarse como una suerte de fenomenología del espíritu, destinada a exponer los doce grados de una escala que el hombre puede ir recorriendo desde que comienza en solitario a tomar contacto con lo *visible*, y tras recorrer grados cada vez más altos —por ejemplo, el grado segundo, en el que *recogido* entra y piensa en la perfección que tiene el ánima en sí misma; o el tercero, el *íntimo*, en el que el ánima en su parte superior o mente comienza a buscar a Dios, etc.— *acaba encontrándose con la felicidad en el grado duodécimo*, que «se llama alegre porque siente el ánima en sí mesma la presencia de Dios». Lo que queremos subrayar es esto: que el obispo Cazalla, en su *Brevecito*, presenta los doce grados como si fueran grados de una *scala animae* cuyos escalones se ofrecen a la experiencia fenomenológica. Incluso en el duodécimo escalón Cazalla

dice que el ánima *siente en sí mesma* la presencia de Dios, y hay que tener en cuenta que el sentimiento aquí no se agota en algo así como en una «autopresencia del alma» (el sentimiento psicológico como presencia del alma ante sí misma, en la clasificación de las facultades de Tetens), puesto que va referido a la presencia de Dios, que implica necesariamente el «desbordamiento» de los límites psicológicos del alma humana («sentir» contiene en el español de Cazalla, como todavía en el español de hoy, referencia a la causa objetiva de la sensación subjetiva: «He sentido el ruido de la puerta», va referido a la puerta, antes que a la excitación de mi nervio auditivo).

Sin embargo, tenemos abundantes motivos para concluir que la *scala animae* de Cazalla no es una mera descripción de una serie de fenómenos graduados. Por lo menos, se sabe que Cazalla se inspiró en teorías o doctrinas que ofrecen escalonamientos de ese orden, como pudieran serlo las escaleras de cuatro escalones de San Anselmo (en el siglo XII) o las escaleras de Ramón Sabunde (en el siglo XV) en su libro *Theologia Naturalis, sive Liber creaturarum.*

Desde una plataforma materialista resulta imposible adscribir la «alegría» por la que «siente el ánima en sí mesma la presencia de Dios» al estrato básico de los fenómenos. Esa alegría no puede ser sencillamente admitida como fenómeno, sino, a lo sumo, como una descripción en la que andan mezcladas ciertas sensaciones cenestésicas con Ideas sobre Dios y sobre la escalera que nos conduce a él. Ideas que realimentan aquellas sensaciones y las fijan. Lo que para el iluminado es fenómeno de presencia, que requiere admitir la realidad de lo que se presenta, para el racionalista es sólo un fenómeno ilusorio o alucinatorio, en el que el sentir (*sensum*) ha transformado su materia (lo sentido, *sensatum*) sustituyéndola por otra, por medio de Ideas, teorías, etc.

Sin embargo, la teoría de la felicidad no podrá ignorar, entre los fenómenos de su campo, las sensaciones «de lo visible» que constituyen el primer grado de la escala de Cazalla, y la alegría del grado duodécimo, aunque el reconocimiento se haga a título de ilusión, es decir, de sensación ilusoria o pintada, y no de sensación real y efectiva. Porque un objetivo principal de la teoría de la felicidad es establecer la concatenación del fenómeno del primer escalón y los del último, y desde luego los intermedios; muy particularmente habrá de intentar la derivación, o bien de los fenómenos de alegría del escalón duodécimo a partir de los fenómenos del primer escalón, o bien la derivación de la

alegría de este escalón de los otros escalones, pues todos ellos pertenecen al campo de la felicidad.

Sin embargo, todos pertenecen al campo de la felicidad, o bien como fenómenos estrictos (tal como los experimenta el iluminado) o bien como fenómenos ilusorios (tal como los juzga el racionalista). ¿Cabe admitir una posición intermedia, como la que pretende definir el fenomenólogo cuando admite la posibilidad de una «puesta entre paréntesis» de la existencia o realidad de los fenómenos (aquí de la alegría divina, en beneficio de una esencia que sería común a las vivencias que del grado duodécimo tiene el iluminado y el racionalista)? No, si es que, como hemos dicho, la esencia de la vivencia de la alegría de la presencia de Dios requiere poner su existencia. Dicho de otro modo: la teoría no puede ser meramente fenomenológica. No puede reconocer sin más el fenómeno de la alegría suprema sin que tenga que comprometerse con él y considerarlo como real y como ilusión. La cuestión no es por tanto tratar de derivar de una esencia de la alegría divina unas veces una realidad y otras veces la irrealidad; hay que partir de esa esencia como real o irreal. La ilusoria habrá de ser derivada de la real, y no al revés.

2. *Zoología y Eudaimonología*

La situación en la que se encuentra una teoría de la felicidad que rechace la posibilidad de mantenerse neutral en el momento de organizar los fenómenos (dados en experiencias reales o ilusorias de la felicidad), distinguiendo a lo sumo una primera fase en la que todos los fenómenos, reales o ilusorios, fueran tratados por igual, cuanto a la esencia, y otra segunda fase en la que cupiera hacer distinciones entre lo real y lo ilusorio, podría equipararse a la situación en la que se encontraría una teoría zoológica que postulase la conveniencia de comenzar en una primera fase por el registro y clasificación de las figuras («esencias») de animales, tanto vivos como pintados, pasando después a la consideración de cada uno de estos dos grupos de animales (Aristóteles, en *Categorías* 1a 15, ya advierte que el término «animal», aplicado al animal vivo, es *homónimo*, es decir, equívoco). Pero la Zoología tiene que comenzar por los animales reales, aun concediendo que alguna vez un zoólogo haya interpretado ilusoriamente el fenómeno de un animal pintado como si fuera un fenómeno de un animal vivo. Tiene que comenzar dejando muy claro que los animales pintados no

forman parte del campo de la Zoología (sin perjuicio de que puedan ser utilizados como fuentes de conocimiento de animales reales, como es el caso del uso que los paleozoólogos hacen de las pinturas rupestres, o también el uso que han hecho los especialistas en paleosaurios de la película de Spielberg, *Parque Jurásico*).

La Zoología podría distinguir varios estratos en el conjunto de los fenómenos relacionados con los organismos animales:

1) El estrato de los organismos *animales actuales*, vivos en el presente o en el pretérito: estos organismos se presentan como fenómenos (fenotipos) cuya estructura o esencia (el genotipo) habrá que determinar. Éste es el estrato en el que pisa la Zoología actual; en ella hay que incluir los animales históricos, es decir, animales vivos en su tiempo, descritos por algún zoólogo pretérito (Aristóteles o Plinio).

2) El estrato de los *animales hipotéticos*, reconstruidos a partir de reliquias fósiles o de cualquier otra índole: es el estrato que cultiva la Zoología paleontológica.

3) El estrato de los *animales especulativos*, es decir, animales a los que no corresponden reliquias o fenómenos propios, sino que son conclusiones deducidas a partir de los estratos 1 y 2, y ya retrospectivamente (animales con asterisco, como el *Bathybius* de Haeckel), ya prospectivamente (como los animales que Dougal Dixon describe como probables figuras que aparecerán en la Tierra en los próximos siglos, el *Pavipollo áptero*, el *Volimono*, el *Valufonte*, etc.). En este tipo de Zoología habría que incluir también la «Zoología no linneana», de los animales extraterrestres: la llamada Exozoología, que es una disciplina que tiene de común con la Teología natural, al menos, la necesidad de demostrar la existencia de su objeto, como es también el caso, por cierto, de la Zoología del silicio.

4) Podríamos hablar de un cuarto estrato de la Zoología en el que alojaríamos a los *animales imaginarios*, tales como el hipogrifo, las esfinges y las sirenas, el minotauro, el basilisco, el catoblepas, o el monstruo del lago Ness, etc. Éste es el estrato de la llamada Zoología fantástica.

Lo que no cabe es hablar de una «Zoología general», o común, que fuese neutral a los cuatro estratos distinguidos. La Zoología fantástica, sencillamente, no forma parte de la Zoología, como un estrato más del campo zoológico: es una disciplina literaria, metafórica o poética, que es además posterior a la Zoología real y a la paleontológica (sin perjuicio de su eventual capacidad para ayudar al análisis de la Zoología real). En todo caso, los animales imaginarios derivan de los animales actuales

o de los animales paleontológicos, y no por mezcla real entre ellos o de razas suyas, sino por descripción deformada de representaciones imaginarias de partes recortadas de animales reales y paleontológicos. Gran interés encierra el análisis de las relaciones entre los animales pintados (del estrato 3) y los animales fantásticos (del estrato 4). ¿Acaso los animales especulativos no son «creados» de un modo muy parecido a aquél a como se crean los animales fantásticos, independientemente de que la intencionalidad de aquéllos postule una existencia real y los de éstos no? Los animales pintados no son, en efecto, fenómenos zoológicos, pero ¿acaso lo son los animales especulativos, hasta tanto no sean verificados? (y algunos jamás podrán serlo, si el asterisco recae sobre animales muy antiguos, o de un futuro muy lejano). ¿No tienen el mismo estatuto que el de los animales fantásticos? Sin duda existen diferencias estilísticas muy notables entre los métodos de creación de un animal especulativo (métodos que requieren utilizar los procedimientos científicos, zoológicos y ecológicos) y los métodos de creación de los animales fantásticos; pero la diferencia fundamental no reside ahí (un pintor, un escultor o un escritor podría construir un animal fantástico utilizando sólidos conocimientos de Zoología).

Intentemos trazar ahora los estratos de una «Eudemonología» (o ciencia de la felicidad) por correspondencia con los que hemos distinguido en la Zoología.

1) Habría una Eudemonología real, centrada en torno a fenómenos felicitarios reales.

2) Habría una Eudemonología hipotética, resultante de la reconstrucción histórica de sociedades arqueológicas, como pudiera serlo la llamada «sociedad del bienestar» de Cnossos.

3) Habría una Eudemonología especulativa, que intenta reconstruir la vida feliz de los pueblos recolectores, o bien la felicidad en la vida de las sociedades democráticas del año 3500.

4) La Eudemonología especulativa estaría muy cerca de esa Eudemonología fantástica, que imagina las edades saturnales, las islas del Sol, las edades utópicas de la humanidad futura.

Concluimos. Así como no cabe neutralidad entre lo vivo y lo pintado en Zoología, así tampoco cabe en Eudemonología neutralidad entre experiencias corpóreas inmanentes y experiencias incorpóreas transcendentes («vivencia de presencia real»).

Y asimismo, así como no cabe una Zoología general que envuelva conjuntamente a todos los fenómenos zoológicos, tanto vivos como

pintados, así tampoco cabe una Eudemonología general, que acoja en principio, por igual, ecualizándolos, a fenómenos felicitarios reales (placer, bienestar político, contento) y a fenómenos felicitarios imaginarios (beatitud, gloria) o especulativos.

Sin duda es preciso comprometerse con criterios de realidad; pero la cuestión de los criterios, y el acuerdo entre los mismos, no puede tomarse como pretexto que dé paso a una Etología general, aunque sea provisional. No cabe provisionalidad, porque lo que no cabe es una Eudemonología general en estas condiciones: es preciso tomar partido desde el principio.

De hecho, quienes conciben su «Tratado de la felicidad» incluyendo en él, a veces como primeras referencias, no ya la felicidad humana, sino la felicidad divina, es porque dan beligerancia a esta felicidad como si fuera realmente existente. O porque suponen que tiene influencia efectiva sobre la felicidad humana. Pero no porque presupongan que es irrelevante la distinción entre la «felicidad viva» y la «felicidad pintada» (es el caso de toda la tradición teológica dogmática del cristianismo que lleva a considerar la felicidad terrena como una felicidad deficitaria).

3. *La teoría de la felicidad en la obra* Lumbre en el Alma

No cabe establecer, por tanto, como cuestión de principio, criterios de asignación al estrato de los fenómenos felicitarios, que sean independientes de las teorías y de las doctrinas de la felicidad (como pretenden los fenomenólogos husserlianos).

Pero en cambio sí cabe citar teorías de la felicidad, sobre todo teorías especulativas de la felicidad, que son prácticamente independientes del estrato de los fenómenos, y no porque no puedan señalarse fenómenos correspondientes en la Tierra o en la sociedad humana, sino porque estas correspondencias son puramente analógicas.

Que a una teoría especulativa de la felicidad puedan corresponder dominios fenoménicos bien delimitados no significa que esta teoría dependa de tales dominios. Esto se hace evidente, sobre todo, en el caso en el cual el dominio fenoménico de referencia no sea por sí mismo un dominio de fenómenos felicitarios, sino, por ejemplo, el dominio de ciertos fenómenos que se produzcan en un grupo social (animal o humano) y que nada tengan que ver con la felicidad. También

podríamos considerar un dominio de fenómenos físicos de ebullición progresiva de un líquido o de un gas, cuyas moléculas se excitan acumulativamente en un proceso de interacción en cadena que incrementa sus contactos a partir de la energía suministrada por una fuente energética adecuada (calor, por ejemplo). En este caso, el dominio fenoménico acaso desempeña el papel de un modelo que podría estar inspirando la teoría especulativa de la felicidad de referencia. Una teoría que, en consecuencia, podría considerarse como estructuralmente independiente de los fenómenos felicitarios.

Para encontrar un excelente ejemplo de teoría especulativa de la felicidad suprema que se ajuste a estas condiciones no tenemos necesidad de alejarnos de la obra principal de Juan de Cazalla que hemos citado arriba, *Lumbre en el Alma*, impresa en Sevilla en 1542.

Huyendo de la prolijidad, no nos ocuparemos aquí de los presupuestos iluministas del célebre obispo, sospechoso de «alumbramiento», ni de los precedentes históricos de sus concepciones. Conviene, eso sí, subrayar algunas fórmulas, contenidas en su libro, que resultan ser precursoras de principios muy vinculados, no sólo al principio físico de la inercia, sino también al principio de felicidad, que alcanzará un reconocimiento universal (y esto dicho sin entrar en la valoración de tales principios). Nos referimos al principio del *conatus*, de Barnch Spinoza —«todos los seres se esfuerzan en perseverar en su existencia»— cuyo paralelo aparece expuesto en el capítulo 4 de la parte primera de *Lumbre en el Alma* de Cazalla: «Las cosas del primero grado, como son elementos, metales y piedras, trabajan por permanecer y durar en lo que son; porque en el mucho durar, más semejen a su hacedor que siempre dura. Las del segundo grado y tercero, que son plantas y animales, a esto mesmo se esfuerzan, porque viviendo sean semejantes a su criador que siempre vive y siente.»

Fundándose Cazalla en este «Principio del *conatus*», en la línea del pragmatismo transcendental (de signo teológico), funda la necesidad de admitir la existencia de Dios, precisamente en el mismo principio de felicidad humana: «Y por tanto si yo negase el infinito bien del alma, que es Dios, quedaría ella triste y privada de gozo infinito, lo cual mi entendimiento no consiente» (dice en el capítulo 5 de la parte I). De este principio nos ocuparemos con más detalle en el capítulo quinto de este libro al analizar el principio de felicidad.

Queremos circunscribirnos ahora más estrictamente a la *teoría especulativa de la felicidad humana*, que Cazalla desarrolla en el capítulo

6 de la parte II de *Lumbre en el Alma*. Una teoría mediante la cual Cazalla pretende dar cuenta de lo que podríamos llamar la «naturaleza procesual de la felicidad eterna». Felicidad que, en virtud de sus premisas, relativas al gozo que nace del amor divino, sólo podrá desplegarse una vez que, tras la muerte, los hombres, resucitados ya sus cuerpos —una tesis rigurosamente tomista: la felicidad de los santos requiere la resurrección de sus cuerpos (expone ampliamente este asunto Santiago Ramírez, *De Hominis Beatitudine*, tomo V, págs. 297-464)—, hayan pasado a disfrutar en la comunión de todos los santos de la eterna presencia de Dios. La teoría especulativa de Cazalla está expuesta en la siguiente página:

> Agora digamos brevemente algo del gozo que en la otra vida rescebiremos de la bienaventuranza de nuestros próximos. En aquel beatífico reino cada uno ama tanto al otro cuanto a sí mesmo, y por tanto, es necesario que tanto se goze del bien del otro, cuanto del propio suyo. Y como allí habrá innumerables hombres y ángeles a los cuales como a nosotros mesmos amaremos, de aquí se sigue que igualmente de su bienaventuranza y de la nuestra nos gozaremos. Luego está muy claro que el gozo que de el bien de los otros rescebiremos será millares de veces más y mayor que el de nuestra propia bienaventuranza habremos allí. E como entonces no habrá alguno que del todo pueda acabar de sentir la grandeza del gozo de su propia bienaventuranza, por pequeña que sea, piensa agora tú, yo te lo ruego, si puedes, cómo podrá darse a manos a rescebir, por respecto de cada uno de todos los otros bienaventurados, gozos tan infinitos y tan inmensa gloria. Forzado luego es que hasta no caber más gozo, cada uno allí esté lleno como vasija muy colmada. Item, como allí cada uno de los bienaventurados, sin comparación, ame más a Dios que a sí mesmo y que a todos los otros juntamente, síguese que sin comparación se gozará más de la gloria y bienaventuranza de Dios sólo que de la suya propia y de la que todos los otros bienaventurados juntamente.

Ante todo reconoceremos la gran novedad de esta teoría «heraclítea» (nos atrevemos a llamarla así) de la feliz comunión de los santos que Cazalla propone, y que contrasta con la «visión eleática», estática, tradicional, que nos presenta la felicidad de los bienaventurados como un «pleroma» tranquilo, quieto, cuyos elementos estáticos se mantie-

nen congregados gozando de la paz perpetua emanada de la presencia inmutable de Dios. Para Cazalla la beatitud de los hombres, en la comunión de los santos, no parece consistir en el acto ininterrrumpido de la visión estática que el entendimiento de las criaturas divinizadas alcanza al situarse cara a cara ante el Entendimiento Supremo. Consiste en actos de amor que, emanando del infinito amor de la Voluntad divina, excita a cada uno de los bienaventurados y «realimenta» (diríamos hoy) el gozo de cada uno con el gozo de los demás. Pero lo que nos importa subrayar es esto: que la teoría de la felicidad suprema humana que Cazalla nos ofrece en la página que hemos transcrito es una teoría que no necesita apoyarse necesariamente en fenómenos felicitarios.

Es cierto que podría aducirse, como posible fuente fenoménica de la teoría, alguna situación por la que atraviesan los grupos humanos entregados a orgías dionisíacas. En función de las experiencias felicitarias de estos grupos (no infrecuentes en la actualidad —la institución del llamado «pulpo», las camas redondas, etc.—) la teoría teológica de la felicidad de Cazalla podría considerarse como un desarrollo, llevado al límite de una duración indefinida, de experiencias felicitarias de esta índole. Dicho de otro modo: alguien podría sugerir que la teoría del frenesí amoroso que Cazalla sugiere en la teoría de la felicidad humana que se cumple en la comunión de los santos, no sería otra cosa sino una estilización de experiencias o fenómenos de frenesí báquico o de orgía-latría (para utilizar el concepto que acuñó Aldous Huxley en su fantasía que conocemos en español como *Un mundo feliz*). O más simplemente, cabría aducir las «convivencias de alumbrados».

No hay por qué descartar el respaldo fenoménico que a la teoría de Cazalla podrían suministrar ciertas «experiencias de base». Pero la cuestión es que estas experiencias grupales, cuya influencia en la teoría de Cazalla no está, en todo caso, probada, no son necesarias para la construcción de la teoría, que en cambio mantiene una analogía estructural más estrecha con otras experiencias, sociales o físicas, no felicitarias, sino de carácter más bien mecánico. Por ejemplo, con la «experiencia», analizada en nuestros días, por la Sociología de grupos, pero conocida desde siglos, en la «experiencia de las aulas», consistente en el incremento progresivo del nivel de decibelios generados por las conversaciones entre los miembros de un grupo a partir del momento en el cual la norma del silencio, o del hablar susurrado, se ha roto en un sector mínimo de ese grupo, desencadenándose un proceso de «realimentación positiva». También se observan estos fenómenos

en los procesos que conducen a la «algarabía» en una bandada de pájaros a partir de una fase inicial de silencio. O los fenómenos de incremento de interacción de las moléculas del líquido contenido en un recipiente sometido al influjo de una fuente de calor, que determina el ascenso de su temperatura y lleva a su ebullición al caos molecular. Todos estos son fenómenos de realimentación positiva, pero que en modo alguno tienen que ver con la felicidad: en unos casos se trata de un incremento de voces y ruidos, en otros de un incremento de la ebullición de un líquido por el aumento de la temperatura. En aquellos casos el proceso acaba al alcanzarse los límites superiores de altura de los sonidos o la resistencia de sus receptores; en los otros casos el proceso acaba con el cambio de estado del líquido, al pasar a la fase de vapor.

Pero éstos son precisamente los procesos que Cazalla aplica, en su teoría de la felicidad, a la comunión de los santos. Obviamente, llevando al límite tales procesos de realimentación, en coherencia con su supuesto de una fuente infinita de energía amorosa (Dios) y de un espacio-tiempo infinito de interacción. Se hace así innecesaria una transformación de estado de la «comunión de los santos» (algo así como una «vaporización» de los innumerables cuerpos celestes). Los cuerpos celestes se comportarían como centros de felicidad que incrementasen su gozo a través de sus incesantes interacciones, metafinitamente organizadas (de todos con cada uno y de cada uno con todos los demás).

Cazalla esboza después (capítulo 8) la ampliación de su teoría de la felicidad a la región opuesta del campo, a saber, a la región de la infelicidad o desplacer supremo, la que experimentan los condenados eternamente al infierno, como consecuencia del desarrollo de un «gozo malo» que emana (dice Cazalla, siguiendo a San Agustín) de la injusticia y falsedad del amor propio. Y así como el gozo supremo multiplica y conserva la paz, la concordia y la amistad entre los hombres, así el gozo malo (en el límite: el gozo de los condenados eternamente al infierno) «siembra y multiplica ofensas y enemistades... escuresce el entendimiento... y entristece y atormenta la voluntad hasta tanto que ella se viene a aborrescer a sí mesma, pero sin provecho y sin remedio».

La teoría de la felicidad de Cazalla podría «cerrarse» sin más que establecer la relación entre la región de los bienaventurados y la región de los condenados, que el obispo de Ávila presentó por separado, sin perjuicio de aplicar a las mismas regiones, en espejo, la misma estructura análoga. El desarrollo de la teoría (desarrollo del que sólo adverti-

mos algún fugaz esbozo en Cazalla) podría llevarse a cabo recuperando la tesis de Santo Tomás (que en otra ocasión hemos comparado con algunas tesis epicúreas), tal como se expresa en la *Summa Theologica* (suplementos a la tercera parte, q. 94, a. 1c), acerca del incremento que la felicidad de los santos puede recibir de la visión perfecta de las penas de los condenados. Y añadiríamos, por nuestra parte, que ocurre como si la visión que quienes están viviendo en la «región de la felicidad» (es decir los bienaventurados, o beatos) tienen de la vida atormentada de quienes viven en la «región de la infelicidad» (es decir, de la vida de los condenados) determinaría la solidaridad entre ellos, es decir, la verdadera conciencia de la comunión de los santos. Una solidaridad estricta, porque en ella los santos se constituyen como tal comunidad frente a terceros (los condenados). Merced a ello, la felicidad de los bienaventurados recibe la garantía, no ya tanto de su incremento, cuanto de su continuidad indefinida. Las penas del infierno no podrían ser redimidas si se quiere que la solidaridad de los bienaventurados se mantenga, como desea la fe de los creyentes (y salvo la mejor opinión de quien siga al padre Arintero, O. P., en sus tesis sobre la redención de las penas del infierno, hace ya más de un siglo, que tuvo gran influencia entre los católicos y entre los penalistas de la época).

4. Una tipología de teorías de la felicidad

1. *Presupuestos de la tipología*

Las teorías de la felicidad pueden ser clasificadas según diversos criterios. Por ejemplo, podríamos distinguir las teorías biológicas de las teorías sociales de la felicidad; o bien las teorías teológico-dogmáticas, o mitológicas, de las teorías filosóficas, de las teorías etológicas o de las políticas. Si nos atenemos a los estrictos límites en los que venimos definiendo la teoría de la felicidad (a saber: los límites del campo de los contenidos felicitarios, que suponemos divididos en dos regiones: los de la felicidad y los de la infelicidad), entonces, acaso, el criterio más ajustado podrá ser un criterio «formal» (gnoseológico), a saber, el que tenga en cuenta el «comportamiento» de las teorías ante la cuestión de las relaciones que puedan establecerse entre estas dos regiones del campo, la región de la felicidad positiva y la región de la felicidad negativa (infelicidad o tristeza, en el sentido más amplio). Ade-

más, habrá que tener en cuenta la región de la no felicidad, o estado neutro (por ejemplo, el estado en el que se encuentra una roca o un diamante, en tanto no puede llamarse feliz ni tampoco infeliz).

Damos también por supuesto que estas relaciones sólo pueden clasificarse desde la plataforma de alguna doctrina sobre las mismas.

Por nuestra parte partimos del supuesto de que los conceptos e Ideas de felicidad y los de tristeza son Ideas o conceptos correlativos o conjugados. Las Ideas conjugadas, como venimos llamando desde hace años a ciertos pares de Ideas (véase el *Diccionario Filosófico* de Pelayo García Sierra), constituyen una «familia» de pares de Ideas que no mantienen entre sí meras relaciones de correlación, de contrariedad o de contradictoriedad, sino unas relaciones *sui generis*, denominadas justamente como relaciones de conjugación. Tal sería el caso de los pares reposo/movimiento, alma/cuerpo, sujeto/objeto... El par felicidad/tristeza podría en gran parte analizarse como un caso de conjugación. Estos pares de Ideas o conceptos tendrían como característica que una de ellas (o ambas, en el caso de conjugación mutua) puede ser redefinida como la relación diamérica entre las partes en las que se haya dividido su conjugada. Sin embargo, la determinación de la conjugación entre dos conceptos o Ideas no es una tarea inmediata y fácil, sino mediata y difícil. La conjugación se presenta a veces enmascarada por el desarrollo que los conceptos o las Ideas conjugadas suelen experimentar: unas veces hacia un dualismo irreductible de sus términos; otras veces, el desarrollo toma la forma de una reducción, por fusión, de los términos conjugados a un tercero; o bien, tiende a la reducción de uno de los conceptos a su conjugado. Así, por ejemplo, los términos reposo/movimiento se entendieron unas veces como si fueran términos de un dualismo irreductible (el Ser móvil y el Ser inmóvil de Aristóteles); otras veces, los términos «reposo» y «movimiento» se interpretarán como expresión de un tercer término «hiperfísico» (algunas teorías relativistas); no faltarán los intentos de reducción del movimiento, como apariencia, al reposo (doctrina del Ser inmóvil de Parménides), ni tampoco los intentos de reducción del reposo al movimiento, como apariencia suya (doctrina de Heráclito: «nadie se baña dos veces en el mismo río»). Sin embargo, la relación de conjugación entre los términos de reposo y movimiento parece la más ajustada, desde el momento que se admite el «principio de relatividad de Galileo»: dado un campo físico en el cual tienen lugar múltiples movimientos de cuerpos, la relación entre aquellos cuerpos en movimiento

uniforme que mantienen la misma dirección y sentido, definirá el reposo.

Partimos del supuesto de que el campo de la felicidad está repartido en dos «regiones polarizadas»: la región de la «felicidad positiva» (que contiene los valores positivos del término felicidad, tales como placer, deleite, plenitud, Dios...) y la región de la «felicidad negativa» (que contiene los valores negativos de la felicidad, los valores de la infelicidad: dolor, sufrimiento, maldad...). Esto supuesto cabría ensayar el esquema de la conjugación entre los términos opuestos de la felicidad y la infelicidad, y esto nos dará pie para distinguir, en principio, cinco tipos de teorías posibles sobre la felicidad, según la manera como se establezcan las relaciones entre las regiones opuestas del campo. Habrá teorías reduccionistas (de la felicidad a la infelicidad, o recíprocamente); habrá teorías dualistas radicales, las que consideran, como si fueran cursos independientes e irreductibles, el «curso de la felicidad» y el «curso de la infelicidad»; reconoceremos también teorías fusionistas, que contemplan la posibilidad de subsumir la felicidad y la infelicidad en un estado de *nirvana* «más allá del principio del placer o del dolor»; por último, contemplaremos la posibilidad de «teorías de la conjugación» entre la felicidad y la infelicidad.

Es obvio que cada uno de estos tipos de teorías podrá ser utilizado para reinterpretar las teorías de la felicidad que la doxografía pueda ofrecernos.

Sin embargo, y en aras de la simplicidad en la clasificación de las teorías de la felicidad (a las que asignamos como objetivo propio, según hemos dicho, el de establecer las relaciones entre los diferentes términos del campo), parece preferible, por su economía, atenernos al criterio de la reducción o no reducción entre los términos opuestos del campo de la felicidad. Reducción que en nuestro caso tomaría la forma de la derivación, o bien de la felicidad respecto de la infelicidad, o bien recíprocamente, de la infelicidad respecto de la felicidad. Pero también tendremos que contemplar las teorías de la derivación de la felicidad respecto de la felicidad, o las de la infelicidad respecto de la infelicidad.

2. *Tres clases de teorías de la felicidad: descendentes, ascendentes y neutras*

De este modo obtendremos, ante todo, una clasificación dicotómica de teorías en dos grupos, A y B (que ulteriormente se desdoblarán o bifurcarán, a su vez, en correspondientes subgrupos de teorías):

A) Teorías *reduccionistas*, orientadas a establecer la derivación (o reducción por derivación) de una región del campo respecto de la otra:

a1) o bien como derivación de la infelicidad a partir de la felicidad (las llamaremos *teorías descendentes*),

a2) o bien como derivación de la felicidad a partir de la infelicidad (las llamaremos *teorías ascendentes*).

B) Teorías *neutras*, que se mantienen al margen de las disyuntivas de derivación constitutiva del grupo A. Y esta neutralidad (respecto de la derivación) podrá mantenerse de dos maneras:

b1) la propia de las *teorías dualistas*: la felicidad procede de la felicidad, y la infelicidad de la infelicidad. Las teorías de este subgrupo presuponen esta estructuración en dos mitades independientes aunque yuxtapuestas,

b2) las propia de las *teorías correlacionistas*. Estas teorías, aun partiendo de la estructura dualista del campo de la felicidad, intentarán ir más allá de la mera yuxtaposición entre sus «mitades», postulando la correlación entre ellas y, en el límite, su conjugación.

Simplificando aún más, será suficiente considerar los siguientes tres tipos de teorías de la felicidad:

1) El grupo de las *teorías descendentes*, que comprende las teorías que puedan ser caracterizadas por su intento de derivar la infelicidad de la felicidad (o, si se prefiere, por el intento de reducir por derivación la infelicidad a la felicidad).

2) El grupo de las *teorías ascendentes*, que comprenderá las teorías que puedan ser caracterizadas por su intento de derivación de la felicidad a partir de la infelicidad.

3) El grupo de las *teorías neutras*, en el que incluiremos las teorías que, dejando de lado la disyuntiva descenso/ascenso, intentan acogerse a otros tipos de relaciones (de correlación o de conjugación).

Ahora bien, es evidente que la clasificación de teorías de la felicidad que hemos esbozado según el criterio dicotómico, carece de fuerza para penetrar en el contenido mismo de cada una de las teorías de la

felicidad que puedan ser adscritas a cada rúbrica. En efecto, las teorías no suelen tener como objetivo explícito el «derivar» (abrupta o gradualmente) la felicidad de la infelicidad o recíprocamente. Las teorías de la felicidad pueden haberse desarrollado obedeciendo a otros objetivos, distintos del objetivo de establecer relaciones de derivación o de no derivación entre las regiones del campo de la felicidad. Dicho de otro modo, la clasificación de teorías que hemos bosquejado (teorías descendentes, ascendentes o neutras) presupone ya dadas las teorías, que se habrán desarrollado según sus propios criterios, pero intentarán reanalizarlas de acuerdo, más o menos aproximado, con alguna de las tres alternativas distinguidas. Es evidente que las teorías analizadas de este modo comprenderán muchos más elementos que forman parte de su campo, por ejemplo, los animales, los dioses o los ángeles. Sólo teniendo en cuenta estos materiales las alternativas descendente, ascendente o neutra podrán tomar «cuerpo». Un «cuerpo teórico» que nos llevará al terreno doctrinal, en el cual el análisis de la felicidad tendrá que comprometerse necesariamente con otras muchas cuestiones, de índole teológica o cosmológica y, por supuesto, política.

Desde este punto de vista habrá que atender, en el análisis de las teorías de la felicidad, a estos otros materiales o contenidos del campo, distintos de las estrictas relaciones alternativas de referencia (descendentes, ascendentes o neutras). Habrá que coordinar estas tres alternativas con otras alternativas dadas en otros estratos del campo.

De este modo el «descenso» podrá ponerse en correspondencia, por ejemplo, con el «procesionismo» defendido por ciertas doctrinas ontológicas o cosmogónicas; el ascenso podrá ponerse en correspondencia con las doctrinas evolucionistas. En suma, las teorías descendentes de la felicidad podrán estar entretejidas con algunas concepciones procesionistas más concretas, así como las teorías ascendentes podrán «verificarse» en alguna forma del evolucionismo transformista, o no transformista.

En atención a las concepciones, casi siempre metafísicas (teológicas especialmente), en las cuales las teorías reduccionistas suelen ir envueltas, consideraremos en general las teorías reduccionistas descendentes como procesionistas; y, *mutatis mutandis*, consideraremos a las teorías reduccionistas ascendentes como evolucionistas. Por ejemplo, si nos atenemos a una información que da Aristóteles (*Metafísica*, 12, 7, 1072b31), a Pitágoras y a Espeusipo podríamos considerarlos como «evolucionistas», seguramente no transformistas («dicen que lo más

bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y lo perfecto está en sus efectos»). Por su parte, Aristóteles rechaza la tesis de Pitágoras y de Espeusipo, y afirma que lo más bello y bueno está en el principio. Habría que clasificar por tanto la posición de Aristóteles como procesionista (aunque seguramente no transformista).

No podemos entrar aquí en el análisis de la oposición entre el procesionismo y el evolucionismo. Suponemos que «evolución» es ante todo un concepto circunscrito propiamente al campo de la biosfera, y sólo por ampliación analógica cabe aplicarlo al campo de lo inorgánico («evolución de los elementos químicos», de Proust-Gamow), o al campo de la cultura histórica («evolución de la humanidad», de H. Berr).

En cualquier caso no estará justificado identificar el procesionismo con el degeneracionismo, ni el evolucionismo con el progresismo. Hay doctrinas procesionistas no degeneracionistas, y hay doctrinas evolucionistas no progresistas.

Renunciamos a la posibilidad de exponer, en este capítulo, de un modo más detallado, cada uno de los tres tipos de modelos de teorías de la felicidad. La razón es que cada uno de estos tipos de teorías suele desenvolverse de hecho en el contexto de alguna doctrina de la felicidad, y se diversifica en función de tal doctrina. Una exposición detallada de las teorías de la felicidad, o bien se mantendría en su aspecto más abstracto, o bien tendría que ser desarrollada en función de las doctrinas en las que se encuentran implantadas. Por este motivo aplazamos la exposición y análisis más detallada de cada tipo de teorías al capítulo cuarto, en el que estudiamos las teorías de la felicidad en su cruce con las doctrinas de la felicidad que las «envuelven».

5. Las doctrinas de la felicidad y su tipología

1. *Presupuestos de la tipología*

Venimos tomando como criterio de distinción entre teorías y doctrinas el que puede mediar entre el objetivo de establecer las relaciones de ordenación de los diversos conceptos fenoménicos que constituyen el campo de referencia, y el objetivo de establecer las relaciones de ordenación que los fenómenos y conceptos inmanentes al campo pue-

den mantener con conceptos e ideas pertenecientes a campos distintos, colindantes o envolventes.

Hemos tomado como criterio de diferenciación de las teorías de la felicidad su modo de comportamiento en cuanto a las maneras de ordenar los fenómenos dados en la inmanencia de las regiones del campo que suponemos contrapuestas. Por su parte, las doctrinas de la felicidad se diferenciarán entre sí según las diversas maneras que puedan ser distinguidas en el momento de establecerse las relaciones entre los contenidos inmanentes del campo de la felicidad y los contenidos de otros campos, colindantes o envolventes.

También es verdad que cuando nos acercamos a las concepciones de la felicidad historiográficamente cristalizadas, viene muchas veces a resultar ser casi una distinción de razón la tarea de fijar las diferencias entre el *momento teórico* y el *momento doctrinal* de las concepciones analizadas. Sin embargo, la distinción puede llegar a establecerse positivamente y la mejor prueba es la posibilidad de *disociar* teorías de la felicidad de doctrinas de la felicidad, aunque ellas sean *inseparables*. En este caso la disociación tendría lugar en un terreno sintáctico combinatorio, en el que sea posible constatar que una misma ordenación teórica de los contenidos del campo, puede ir asociada a dos doctrinas diametralmente opuestas. O bien, inversamente, cuando una misma doctrina de la felicidad se encuentra «bifurcada» según teorías diametralmente opuestas.

La dificultad de establecer una tipología pertinente de *doctrinas* de la felicidad es mucho mayor que la dificultad de establecer tipologías pertinentes de *teorías* de la felicidad. Esto es debido a que los criterios ya no se toman de la inmanencia, mejor o peor definida, de un campo, sino de un envolvente suyo en principio indeterminado. Indeterminados parece que habrán de ser también los criterios que pudieran extraerse del «exterior» de ese campo.

Teniendo en cuenta la indeterminación, cabría comenzar ensayando los análisis en el campo doxográfico. Analizaríamos el mayor número posible de concepciones de la felicidad doxográficamente establecidas, intentando deslindar en ellas los momentos teóricos y los doctrinales, y procediendo a registrar las Ideas, en principio ajenas al campo de la felicidad que en tales doxografías actúan. En función de estas Ideas trataríamos de establecer los criterios tipológicos.

Sería gratuito rechazar *a priori* esta metodología positivo-doxográfica, para la clasificación de las doctrinas sobre la felicidad. De he-

cho todo aquel que intenta llevar a cabo alguna clasificación de doctrinas de la felicidad tiene que enfrentarse con la doxografía. Sin embargo, la metodología doxográfica, aunque es imprescindible, tiene un alcance más bien empírico. La pertinencia de sus resultados para la teoría será siempre muy problemática. Por ejemplo, la Idea de Dios figura en muchas doctrinas de la felicidad como componente indispensable. Pero, ¿sería ello razón suficiente, desde el punto de vista materialista, para tomarla como criterio de una clasificación dicotómica de las doctrinas de la felicidad, que distinguiera estas doctrinas en tres grandes grupos: doctrinas *ateas* de la felicidad, doctrinas *teístas* y doctrinas *agnósticas* de la felicidad?

Hay otros caminos para determinar Ideas «exteriores» al campo de la felicidad y que al mismo tiempo sean pertinentes: es el camino del análisis del propio campo fenoménico de la felicidad. Camino abierto por el reconocimiento de la involucración en los propios fenómenos de determinadas Ideas. Tal es precisamente el caso de la Idea de Dios. Si esta Idea puede tener pertinencia como criterio de clasificación de las doctrinas felicitarias, no es tanto por su «constitutivo formal propio», sino porque ella está implicada en tantos fenómenos de felicidad o de terror, registrados por la fenomenología de la religión.

Sin embargo, y sin negar la pertinencia que el análisis de las Ideas constatadas en el campo pueda tener para establecer clasificaciones de las doctrinas de la felicidad, nos parece que no es el criterio inmediato más relevante, precisamente atendiendo a la rica fenomenología felicitaria en la que las Ideas teológicas no intervienen en absoluto. El análisis del campo de la felicidad es un camino accesible para determinar Ideas que transcienden el campo, sin duda, pero no es el único.

Tendremos que ensayar otros criterios. Criterios que tuvieran que ver, efectivamente, con la totalidad o con la gran mayoría de los fenómenos y conceptos registrados en el campo de la felicidad.

Tal sería el caso de una clasificación de los fenómenos de la felicidad en dos grandes apartados:

1) Los que tienen que ver con la distinción, muy grosera sin duda, entre los *sentidos externos* (goces sensibles, a veces placeres o dolores físicos) y los *sentidos internos* (propioceptivos, pero sobre todo, «sentido íntimo», voluntad o inteligencia, a los cuales se adscribirán los goces estéticos o intelectuales).

2) Los que tienen que ver con los fenómenos, supuestos comunes a hombres y animales (los placeres propios de los «cerdos de la piara

de Epicuro») y los que tienen que ver con fenómenos supuestamente específicos de los hombres (placeres o sufrimientos «espirituales»).

Tanto en la primera versión de la clasificación (sensibilidad/entendimiento) como en la segunda (animales/hombres) cabe decir que las Ideas generales que están interviniendo en esta clasificación son las Ideas de cuerpo y las Ideas de espíritu. De hecho se habla de «felicidad corporal» (a veces se reserva para ella el término «placer»), y de «felicidad espiritual» o anímica.

No siempre estas dos clases de felicidad se consideran compatibles. Sin embargo suele admitirse que la concepción aristotélica de la *eudaimonía* postula una felicidad espiritual, la vida teorética, pero requiere un mínimo de felicidad temporal (de salud, o de situación económica proporcionada: esclavos, esposa, hijos).

En suma, parece que las Ideas de Espíritu y de Cuerpo están presentes de una manera muy interna en la clasificación misma de los fenómenos felicitarios. Y ello sin perjuicio del carácter grosero y metafísico que pueda ser atribuida a tales Ideas.

No hay ninguna razón *a priori*, por tanto, para desestimar las Ideas de Cuerpo y Espíritu como criterios pertinentes para clasificar las doctrinas sobre los campos fenoménicos de la felicidad. Estas Ideas, en principio, parecen desbordar ampliamente el campo de la felicidad, y, por otra parte, se muestran presentes en la diversificación de sus diversos fenómenos, por grosera que ella sea.

En consecuencia, la clasificación de las doctrinas de la felicidad en doctrinas espiritualistas y en doctrinas materialistas parece ser muy pertinente.

2. *Una redefinición de la oposición entre el espiritualismo y el materialismo*

La dificultad, al menos desde una perspectiva materialista, estriba en la delimitación de las Ideas de Cuerpo y Espíritu. Una delimitación que pueda ser establecida, no ya en un terreno metafísico, y enteramente separado del campo felicitario, sino en un terreno que, sin perder el alcance ontológico, mantenga sin embargo una referencia al campo felicitario.

Dejaremos de lado, por tanto, las Ideas metafísicas de Espíritu, Ideas que se apoyan en el criterio de la «simplicidad de la sustancia es-

piritual», o en la condición de «forma separada» atribuida al espíritu (dentro del hilemorfismo). Pero desde la perspectiva del materialismo, una idea de espíritu, definido como «sustancia simple», es una Idea que carece de toda referencia fenoménica; por tanto, nada podría significar el espiritualismo, como doctrina de las sustancias simples, para el campo de la felicidad. En cuanto a la Idea de Espíritu, como «forma separada», diremos que ella sólo cobrará sentido en el contexto de una transformación de la doctrina aristotélica del hilemorfismo, que llevase a la consideración de los dos límites posibles de su desarrollo: el límite de la materia separada de la forma (la materia prima, «hipostasiada») y el límite de las formas separadas de la materia (en estos límites quedarán definidos los Espíritus).

Ni la Idea metafísica de Espíritu como sustancia simple, ni la Idea de Espíritu como forma separada, son las más pertinentes en el momento de la diferenciación entre las doctrinas espiritualistas y las doctrinas materialistas de la felicidad.

Se hace preciso, por tanto, redefinir el espiritualismo y el materialismo en función no ya de ideas metafísicas negativas (simple = sin partes; formas separadas = no unidas), sino en función de referencias positivas y presentes en el campo de la felicidad. Dos Ideas cumplen esta condición: la Idea de *cuerpo* y la Idea de *viviente*.

En efecto, la felicidad se predica desde luego de cuerpos, y también de vivientes. No necesitamos exigir, de entrada, que sólo se predique de ellos. En cambio suponemos que la felicidad de un cuerpo inorgánico («diamante feliz») sólo puede tener un alcance metafórico o poético.

Pero los componentes que aparecen unidos en las entidades designadas por el sintagma «cuerpos vivientes» pueden separarse o, por lo menos, disociarse. En efecto: hay cuerpos no vivientes. Pero, ¿existen vivientes no corpóreos?

Esta pregunta nos pone delante de la posibilidad (doctrinal al menos) de definir el espiritualismo precisamente como la respuesta afirmativa a la pregunta formulada.

En consecuencia, definiremos el espiritualismo como la doctrina que defiende la existencia de vivientes incorpóreos. La ventaja de esta definición es que está construida desde una «plataforma positiva», a saber, la constituida por los vivientes corpóreos (o por los cuerpos vivientes). Con esto evitamos el penoso, por no decir ridículo, esfuerzo de intentar definir la sustancia espiritual como si pudiéramos tener una clara

y distinta noticia de ella, al enfrentarnos con ella («sustancias espirituales») como si fuera una realidad exenta, absoluta. ¿Acaso podemos olvidar que cuando nos disponemos a definir el Espíritu, o la sustancia espiritual, seguimos asentados en la plataforma de los cuerpos?

La definición propuesta (espiritualismo como doctrina que admite la existencia de vivientes incorpóreos) se aplica muy bien a las entidades incorpóreas consideradas como espíritus por los metafísicos, por los animistas, o por los espiritualistas. En efecto, para serlo, el espíritu parece que ha de tener algo así como «vida». Una entidad incorpórea que no fuera viviente no podría constituirse en sujeto de felicidad. La línea geométrica es incorpórea porque sólo tiene una dimensión, pero no por ser incorpórea podemos decir que la línea pueda considerarse feliz o infeliz. La línea geométrica no es feliz; pero no por ello ha de ser infeliz, porque no puede decirse que la línea geométrica adolezca de *privación* (*stéresis*) de felicidad.

Y con esta definición positiva del espiritualismo nos ponemos en disposición de definir, de un modo preciso, el materialismo, en general.

El materialismo podría en efecto definirse como la negación del espiritualismo. Lo que el materialismo sostiene, como tesis característica, según esta definición, es lo siguiente: que no existen vivientes incorpóreos. Lo que el materialismo niega en realidad es la existencia de las sustancias espirituales, previamente definidas por vía positiva.

Estas definiciones nos permiten también advertir inmediatamente que el espiritualismo no tiene por qué negar las sustancias materiales, y en particular las corpóreas. Habrá sin duda doctrinas espiritualistas radicales, que postulen la existencia de las sustancias espirituales, de un modo exclusivo (es decir, negando las materiales); pero también tendremos que considerar espiritualistas, según la definición, a las doctrinas que sin negar la existencia de sustancias materiales afirman de modo directo (asertivo y no exclusivo) la existencia de sustancias espirituales.

En cuanto al materialismo: su definición como negación de la sustancia espiritual nos pone, en primer lugar, ante la posibilidad de entender la doctrina materialista como doctrina que contempla la homogeneización, simplificación o uniformización, en la dirección del monismo, de la sustancia o del orden, de la sustancia material que él postula. En segundo lugar, la doctrina materialista puede rechazar esa concepción monista originaria de la sustancia material (o del orden de

las sustancias materiales) postulando la interpretación pluralista (no materialista) de la materia.

Ante todo, hay que reconocer la presencia, ya en sus primeros pasos, de las versiones monistas de materialismo. Cabe decir que el materialismo comenzó como materialismo monista (aunque mejor sería decir: como monismo materialista). Como si el monismo hubiera sido el cauce a través del cual se hubiera producido el ataque al espiritualismo, cuyas versiones pluralistas son anteriores al materialismo. Es cierto que el politeísmo y el animismo no pueden considerarse propiamente como espiritualistas, en la medida en que los dioses y los animales sigan siendo corpóreos, acaso con una corporeidad especial (el pneuma, el cuerpo celeste). Pero una cosa son las creencias politeístas o animistas y otra las doctrinas espiritualistas, que sólo, a su vez, cuando son negadas, se configuran como tales, a la vez que son ellas las que configuran las doctrinas materialistas.

Los documentos históricos de los que disponemos (tipo *Poema* de Sanchunjaton, citado por Eusebio; tipo informes sobre los «metafísicos de Mileto»...) nos autorizan a afirmar que el materialismo se abrió camino a través del monismo de la sustancia (barro, agua, aire, fuego). Un monismo que iba vinculado al racionalismo del «grupo de transformaciones», capaces de arrasar los mitos del pluralismo «espiritualista». Un materialismo cuyo vigor llega todavía hasta nosotros, no sólo a través del mal llamado «materialismo mecánico», sino también a través del materialismo dialéctico (sabido es que el Diamat reivindicó el monismo como característica esencial de su materialismo; un monismo que desempeñó importantes funciones ideológicas en relación con el centralismo de la planificación económico-política de la Unión Soviética y de los propios proyectos «cósmicos» del Comunismo realmente existente).

Pero el materialismo, en cuando negación de la sustancia espiritual, no tiene por qué constreñirse a los cauces del monismo de la sustancia. Un siglo después de los primeros milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito) las «musas itálicas» inician el desarrollo de un materialismo pluralista, a través de la teoría de Empédocles de los cuatro elementos irreducibles. Si nos atenemos al testimonio de Platón, recogido de las palabras de Sócrates en el *Fedón*, el primero que habría introducido en Grecia el espíritu habría sido Anaxágoras. Aquí habría comenzado la doctrina espiritualista «asertiva» del *Nous*. Asertiva pero no exclusiva, porque además del *Nous*, Anaxágoras trabaja con el *migma*, que ya es una sustancia material.

Sin embargo, el pluralismo de la sustancia quedará neutralizado por otras formas de monismo, principalmente por el «monismo del orden». No procede aquí el análisis de estos desarrollos del materialismo. Tan sólo citaremos las doctrinas del atomismo, que combinó una forma peculiar de monismo de la sustancia (disimulado por su visión discreta de esa sustancia homogénea, a saber, la del pluralismo de los corpúsculos atómicos) con una decidida forma de pluralismo del orden (mediante su concepción del azar).

Lo que nos importa, en todo caso, es subrayar la posibilidad de un materialismo que, no por negar el pluralismo o el monismo espiritualista, deba estar determinado hacia el monismo. Abierta queda la posibilidad de un materialismo pluralista que niega el monismo, no sólo el de la sustancia, sino el del orden. Como criterio más fuerte de distinción entre estas dos versiones del materialismo, tomaremos el principio de *symploké*, tal como lo enunció Platón en el *Sofista*: es preciso negar que todo esté relacionado con todo, así como también que nada esté relacionada con nada, si se quiere mantener el discurso. El materialismo monista —activo en nuestra época, no sólo por la herencia del monismo de Ostwald o de Haeckel, sino también como herencia de Engels o del Diamat— tiende a rechazar el principio de *symploké*, y a considerar como regla universal de la investigación científica, política y filosófica, el principio de continuidad: «Todo está relacionado con todo.»

Concluimos: así como las doctrinas espiritualistas se diferencian, como bifurcaciones internas a la doctrina, en las doctrinas del espiritualismo absoluto (exclusivo) y en la del espiritualismo simple (asertivo), así también las doctrinas materialistas podrán considerarse bifurcadas por las doctrinas del materialismo monista o unitarista, por un lado, por las doctrinas del materialismo pluralista o radical, por otro.

3. *¿Qué tiene que ver con la felicidad la distinción entre espiritualismo y materialismo?*

Finalizamos este capítulo planteando una «cuestión general previa», de importancia decisiva, que podríamos rotular como la «cuestión de la pertinencia» de las alternativas ontológicas —o metafísicas— del espiritualismo y del materialismo respecto del campo de la felicidad.

Cabe suscitar, en efecto, la duda de la pertinencia que puedan te-

ner las alternativas metafísicas u ontológicas del materialismo o del espiritualismo para el tratamiento de la cuestión de la felicidad. Si la felicidad se sobreentiende como un «estado de ánimo» (es decir, como un concepto psicológico), ¿qué tienen que ver con la doctrina de la felicidad los debates sobre el Acto Puro o sobre los átomos eternos, los debates sobre el *big bang* o el *big crunch*, o los debates sobre la Voluntad cósmica inconsciente o los debates sobre el *noúmeno*?

Sin embargo, quienes nieguen *a priori* la pertinencia de estos debates ontológicos y metafísicos («a fin de ajustarse a una escala más positiva, en el momento de disponerse a tratar de la felicidad humana»), puede que lo hagan desde el supuesto de que el campo de la felicidad (como región importante del campo antropológico) ha de separarse del espacio antropológico. Lo que, en la mayor parte de los casos, equivaldría prácticamente a reducir la «cuestión de la felicidad» al terreno de la psicofisiología. Éste es el lugar donde trabaja la «literatura de autoayuda», que no desdeña, sin embargo, la apelación a Dios, siempre que este Dios haya sido previamente psicologizado, por ejemplo, en la forma terapéutica de la oración del creyente, a quien tranquiliza y da felicidad la conducta de «hablar con Dios»; una conducta que se distinguirá cuidadosamente de la apelación teológica a una acción real de Dios sobre el ánimo del creyente. («Si dices que estás hablando con Dios eres una persona religiosa; si dices que Dios está hablando contigo eres una persona esquizofrénica.»)

Lo cierto es que la cuestión de la felicidad (tal como ha sido tradicionalmente planteada desde la filosofía griega hasta la filosofía de nuestro siglo) ha desbordado siempre el momento subjetivo del campo de la felicidad, y se ha creído obligada a regresar hasta los puntos más lejanos del espacio y del tiempo. Por ejemplo, una tradición constante que, en cierto modo, se corresponde con la corriente central de la historia del pensamiento occidental (desde Aristóteles a Spinoza, pasando por Plotino o Santo Tomás) ha creído necesario acudir a la Idea de Dios como Bien supremo en el momento de enfrentarse con la Idea de felicidad. Esto debiera ser razón suficiente para que los mas «sensualistas» se planteasen la pregunta: ¿y por qué estos grandes pensadores han acudido a la Idea de Dios para desarrollar sus doctrinas de la felicidad? Dejemos de lado la cuestión de si Dios existe o no existe. Tengamos en cuenta que es, cuando nos situamos en la perspectiva del ateísmo, cuando la pregunta se hace más aguda: ¿qué necesidad hay de regresar a la Idea de Dios para entender la felicidad? ¿Acaso no puede ocurrir que a través

de esta Idea no se trataría tanto de exaltar la felicidad humana, cuanto de triturarla?

Quienes compartan el método dialéctico, según el cual pensar es pensar contra alguien, tendrán que reconocer que incluso quienes no operan en su doctrina de la felicidad con la Idea teológica, a título de premisa, tendrán que enfrentarse a ella en el momento de «pensar contra las concepciones teológicas de la felicidad».

Y tal alcance corresponde a la Idea de Dios, en el ámbito de la Antropología filosófica, que pudiera acaso ocurrir que quienes, tras el enfrentamiento con la Idea teológica, se considerasen autorizados para retirar una tal Idea del campo de la felicidad, se vieran obligados también a retirar la propia idea de felicidad del campo antropológico.

Lo que constituiría una prueba poderosa para mantener la conclusión de que la Idea de felicidad no puede circunscribirse al campo psicológico o antropológico. La Idea de Dios es más que un estado de ánimo, como también lo es la felicidad. La Idea de Dios, como la Idea de felicidad, cuando se circunscriben al campo «de los estados de ánimo» se destruyen o se asfixian. Para decirlo de una forma más general: la Idea de felicidad humana, como la Idea de Dios necesitan desbordar el campo antropológico, incluso cuando ellas vayan a ser destruidas.

La idea de felicidad humana, o se analiza desde Ideas que desbordan el campo antropológico, y que forman parte de su espacio (del que forman parte las Ideas ontológicas o metafísicas sobre el Acto Puro, la materia, el *big bang* o la Voluntad cósmica) o no puede ser analizada, porque entonces se habrá comenzado por mutilar su estructura objetiva, para reducirla al terreno de la pragmática psicofisiológica o al terreno de la política del Estado de los consumidores satisfechos.

Sin embargo, también es cierto, desde el mismo principio de *symploké*, que no todo aquello que pueda formar parte del espacio antropológico tiene por qué ser pertinente para el análisis de la Idea de felicidad humana. Esta consideración nos permite formar un criterio general de pertinencia, el siguiente: los debates sobre el materialismo o el espiritualismo sólo podrán comenzar a ser considerados como pertinentes en la medida en la que incidan sobre el espacio antropológico, en el que se supone se insertan las cuestiones que tienen que ver con la felicidad humana.

Pero todo aquello que, aunque tuviera incidencia sobre el espacio

antropológico, no tuviera en principio incidencia sobre el campo básico felicitario, podrá considerarse como no pertinente.

La gama de estas situaciones es, en todo caso, de «espectro muy amplio». Es evidente que un grupo social (una ciudad, una nación) que vive en un territorio afectado de vez en cuando por terremotos devastadores, no podrá planear su felicidad, ni el bienestar público del futuro, como si aquella felicidad o este bienestar fueran asuntos capaces de agotarse en la inmanencia del círculo humano. La felicidad que puede encontrarse en el recinto de este círculo está enteramente determinada por el espacio geológico sísmico en el que el círculo está inmerso. ¿Cómo considerar extrínsecas, o no pertinentes, en el análisis de la felicidad humana, las cuestiones relativas a nuestro entorno geológico o cósmico? De hecho, las escatologías (que están siempre orientadas, directa o indirectamente, a la explicación de las «postrimerías» del Hombre en la Tierra, al análisis de su destino y a la problemática posibilidad de su felicidad duradera) suelen estar planteadas desde el punto de vista «cósmico». Anaximandro previó una fase final del Universo en la cual el desorden cósmico haría que las cosas del Mundo volvieran de nuevo al *apeiron* «siguiendo el orden del tiempo». Los estoicos anunciaron una *ekpirosis* final del Cosmos, un incendio universal, que llevaría a todas las cosas a convertirse en cenizas. Estas revelaciones (o *apocalipsis*), siempre cargadas de intenciones referidas al destino, trágico o feliz, del Genero humano, se reiteran una y otra vez a lo largo de los tiempo oscuros, de las «tinieblas precientíficas». El libro VII de las *Instituciones Divinas* de Lactancio nos ofrece impresionantes descripciones de los estados finales del Universo, en los cuales la felicidad humana será puesta a prueba. San Pedro Damián, en el siglo XI, nos hablará de los ríos de fuego que surgirán del Sol poniéndose contra la faz del firmamento. El cuarto de los *signa iudici* de Gonzalo de Berceo nos advierte que «los mares e los rios arderán [no *andarán*] a grant poder». Pero no hay que pensar que el género escatológico sea un género literario propio de las épocas oscuras precientíficas. Por el contrario, el género escatológico ha vuelto a resurgir en nuestra época, regida por las ciencias físicas y por la cosmología científica (lo que hace pensar que las cuestiones de la felicidad tienen más control sobre la cosmología escatológica, sea científica o precientífica, que recíprocamente). Por ejemplo, meditando sobre el destino del Sistema Solar, y de los hombres que en él viven, concluía Carl Sagan (como Roberto Goddard, y otros) que el Sol, bajo la influencia com-

binada de la fusión del hidrógeno en una delgada cáscara, lejos del interior solar, y de la fusión del helio, a altas temperaturas, el núcleo experimentará cambios espectaculares: el Sol se convertirá en una estrella gigante roja, con superficie visible tan alejada del interior, que la gravedad en su superficie será débil, y su atmósfera se expandirá hacia el espacio, como un vendaval estelar. «Y cuando el Sol rubicundo e hinchado, se haya convertido en un gigante rojo, envolverá y devorará a los planetas Marte y Venus... el sistema solar interior residirá dentro del Sol. El Sol llenará el Cielo y se tragará a la Tierra.» Los casquetes de hielo polar en el Ártico y en el Antártico se fundirán, inundando las costas del Mundo. Llegará un momento en el que los océanos entrarán en ebullición...

¿Qué lugar quedará aquí para la felicidad humana? Parece que esta felicidad nada cuenta en el curso del destino cósmico, completamente indiferente al destino del Hombre. Y, sin embargo, otras escatologías recientes parecen estar concebidas como para subrayar que el destino del Hombre, y el de su felicidad, sí que pueden intervenir, aun catastróficamente, en el destino de la Tierra, y con él en el destino de su propia especie. Hace unos años, poco antes del derrumbamiento de la Unión Soviética, se especuló mucho sobre el *invierno nuclear* que sobrevendrá sobre Gea a consecuencia de la explosión de una bomba de cinco mil megatones (5000 Mg). La masa de polvo levantado alcanzará las cien mil o acaso las seiscientas mil toneladas. Las corrientes de aire lo extenderán inmediatamente a amplias zonas del Hemisferio norte. La vegetación desaparecerá prácticamente. Tres semanas después del estallido, las temperaturas disminuirán en veinte grados. Las bolas de fuego de las explosiones liberarán enormes cantidades de CO_2 y CO. La oxidación del nitrógeno del aire dará lugar a grandes cantidades de NO y NO_2. El sistema inmunitario de los mamíferos será destruido. Al volver la luz, los ojos de los animales serán rápidamente destruidos después de las quemaduras sufridas en sus córneas. Hordas de animales ciegos vagarán por la superficie de la Tierra. Y añaden los autores de este apocalipsis (*Mundo Científico*, n.° 37, 1984): los efectos psicológicos y sociales sobre los supervivientes humanos serán terminantes: apatía y desesperación, alteración de la trama económica mundial, malformaciones congénitas, nacidos muertos; la agricultura retrocederá a la edad media. ¿Qué lugar queda para la felicidad?

Sin embargo, conviene subrayar que mientras que las escatologías cósmicas tienden a mostrar que el Cosmos sigue su curso con absolu-

ta indiferencia por la felicidad humana (lo que altera las coordenadas que tantas concepciones de la felicidad habrán considerado como imprescindibles) las escatologías nucleares hacen responsable al hombre de la infelicidad y de su desgracia. ¿Qué es más grave?

Otras veces, la relación entre el mundo exterior, incluso cuando éste se circunscribe a la Tierra, a su Geología, y el círculo humano, es mucho menos evidente. A los habitantes de las apacibles laderas verdes que se extienden al sur de los Pirineos, y sobre todo, a los políticos que buscan la independencia de estas tierras con objeto de incrementar la felicidad de sus gentes hasta su grado más alto, les causan una gran inquietud, o infelicidad, los pronósticos de los geólogos cuando les informan que, a consecuencias de los choques de la placa africana con la placa euroasiática, aquellas laderas desaparecerán aplastadas por el empuje del choque. La dificultad de explicar la incidencia de estos acontecimientos cósmico-geológicos en la felicidad de los habitantes de estos países pirenaicos deriva de la circunstancia de que los choques cataclísmicos previstos ocurrirán al cabo de siete u ocho millones de años. Pero esto mismo demuestra que la consideración del campo de la felicidad no puede circunscribirse a su perímetro antropológico.

No debe extrañarnos que en la concepción epicúrea de la felicidad, los dioses corpóreos, luminosos, bellos y serenos, que habitan los espacios intermundanos, fueran considerados pertinentes, para la concepción de la felicidad: su existencia era la garantía de seguridad para el segmento del tiempo en el que un hombre, o un grupo de hombres, viviera sobre la Tierra.

4. *La felicidad desde el materialismo filosófico*

Desde la perspectiva del materialismo filosófico cabe establecer el siguiente «criterio de pertinencia». Serán pertinentes en principio aquellas doctrinas ontológicas que puedan afectar al campo de la felicidad «a través de su afectación al espacio cósmico (como componente del eje radial de tal espacio)». Si suponemos que existen animales no linneanos viviendo en galaxias tan lejanas que jamás pudieran atravesar el espacio cósmico en el que se mantiene la inmanencia del campo antropológico, ¿tendríamos también que considerar impertinente las cuestiones que pudieran suscitarse en torno a la felicidad?

Cuando hablamos de «materialismo», monista o unitarista, podremos circunscribirnos al «materialismo cósmico», dejando de lado como impertinentes para el análisis de la felicidad las cuestiones acerca de la condición realista o idealista, real o ideal, del Mundo, al que se refiere ese materialismo cósmico. Una doctrina filosófica que sea idealista (pero no espiritualista) en la interpretación del mundo material, o de la materia cósmica, puede sin embargo equiparar su interpretación a la del realismo de este mundo material o materia cósmica. Es así como el materialismo monista-realista, al modo de Ludwig Büchner, se equiparará, en parte, al materialismo monista-idealista, al modo de Schopenhauer, al menos por lo que al análisis de la felicidad se refiere (Kant había advertido ya que el «idealista transcendental» podría comportarse como un «realista empírico»).

Atengámonos a lo que Schopenhauer nos dice en los *Complementos* al libro primero de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (recientemente publicada en una magnífica traducción al español de Roberto R. Aramayo, FCE, 2003). En el volumen 2 (págs. 56-59) encontramos la tabla de los predicables *a priori* del tiempo, el espacio y la materia. Schopenhauer acumula hasta 28 predicables de la materia. He aquí los tres primeros: 1) Hay una sola materia y todas las distintas materias son distintos estados suyos: en cuanto tal se llama sustancia. 2) Las distintas materias, no lo son por la sustancia sino por los accidentes. 3) No cabe pensar la aniquilación de la materia aunque sí la de sus formas y cualidades.

Pero ocurre que la Idea de materia cuyos predicables se analizan en esta tabla es la misma Idea (metafísica) que de la materia ofrece el materialismo monista, tanto si nos referimos al monismo del orden, como si nos referimos al monismo de la sustancia. ¿Cómo afecta esta Idea a las cuestiones del realismo («la sustancia material única existe eternamente, independientemente del cerebro humano») o del idealismo («la sustancia material es un fenómeno cerebral»)? El idealismo de la sustancia material (por cierto, muy mal formulado en los *Complementos*, porque el «fenómeno de la materia» no se define respecto del cerebro, que ya es materia corpórea) es compatible con tesis sobre el carácter aparente (o puramente representativo) de la materia cósmica y, por tanto, con la introducción de una orientación «degeneracionista» capaz de afectar al campo de la felicidad (en cuanto parte del campo antropológico), en el sentido del pesimismo. Pero esta afectación idealista tiene unos efectos equiparables a la afectación que, desde el

realismo, podría derivarse de una concepción materialista y realista de orientación degeneracionista (degeneración que en este caso tendría lugar a través del cerebro humano). No parecerá absurda, según esto, la consideración del idealismo de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, como equivalente al materialismo en su versión de materialismo monista, de orientación degeneracionista.

4

Doce modelos generales de concepciones de la felicidad

1. Concepciones del Universo felicitarias y afelicitarias

1. *Criterios diversos de clasificación de concepciones del Mundo*

Las concepciones globales de la felicidad que suelen implicar, incluso en las gentes más indoctas, determinadas concepciones globales del Universo, pueden considerarse como un entretejimiento de Ideas de toda índole; Ideas que no son sólo genéricas o exclusivas del sistema de referencia, sino comunes a otros sistemas o, por lo menos, reconstruibles a través de ellos. La Idea de Tiempo, la Idea de Naturaleza, la Idea de Dios, la Idea de Hombre, aparecen en diferentes sistemas o concepciones del Universo; también la Idea de felicidad. Y hay que postular la posibilidad de establecer correspondencias entre unos sistemas y otros a través de las Ideas comunes.

Según esto podríamos clasificar las concepciones del Mundo en función del lugar que ocupe alguna de esas Ideas en la «jerarquía» del conjunto organizado por el sistema. Las Ideas de Mundo, de Dios, de Hombre, o de Felicidad, desempeñan generalmente el papel de claves de bóveda de determinadas concepciones del Mundo. En cualquier caso, las concepciones del Mundo podrían siempre clasificarse tomando como referencia su relación respecto de cada una de estas Ideas:

a) En *sistemas cosmistas* y *sistemas acosmistas.*

b) En *sistemas teístas* y *sistemas ateos.*

c) En *sistemas humanistas* (antrópicos) y *sistemas ahumanistas* (anantrópicos).

2. *El criterio de felicidad como clasificador de las concepciones del Mundo*

Si tomásemos como criterio la Idea de felicidad (muy ligada por cierto a las Ideas de Dios y de Hombre) los sistemas podrían clasificarse en *sistemas felicitarios* (con muy diverso grado de afectación: el grado más alto correspondería a los sistemas que ponen a la Idea de felicidad en el vértice del sistema, como es el caso del sistema de Aristóteles o de Santo Tomás) y *sistemas afelicitarios* (en los cuales la Idea de felicidad no ocupa un lugar relevante en el sistema, ni positivo ni negativo).

Hay, sin duda, sistemas filosóficos en los cuales la Idea de felicidad no ocupa un lugar propio, es decir, un lugar más relevante que el que pueda ocupar, pongamos por caso, un color (el verde, o el rojo) o un sonido (por ejemplo el fa, o el re). Tal ocurre cuando la felicidad sea concebida, por ejemplo, como una cualidad psicológica, como un «estado de ánimo» propio de algunos sujetos humanos o animales (la «felicidad del gato en su siesta, consecutiva a una buena comida»), o sencillamente los «felices sueños» que deseamos al amigo o al enemigo (es también el caso de la «felicidad china», de la que nos habló Nietzsche).

2. QUÉ ENTENDEMOS POR «CONCEPCIONES DE LA FELICIDAD» Y SU CLASIFICACIÓN SEGÚN DOCE MODELOS GENERALES

1. *Concepciones de la felicidad como resultado del entretejimiento de teorías y de doctrinas de la felicidad*

Venimos utilizando la expresión «teorías de la felicidad» para denominar a toda propuesta de coordinación «cerrada», explícita o implícita, capaz de abrirse camino *in medias res* en un campo de fenómenos felicitarios reales, que se supone siguen su ritmo propio. Una teoría de la felicidad es una concatenación de conceptos de felicidad referida al campo fenoménico de la felicidad, en la medida en que este campo pueda ser considerado en su «inmanencia antropológica» o zoológica.

Utilizamos la expresión «doctrinas de la felicidad» para designar a todo sistema de Ideas *envolventes* del campo fenoménico de la felicidad presupuesto, mediante las cuales se nos ofrezcan criterios para situar el campo fenoménico de la felicidad en el contexto de otros cam-

pos o ideas susceptibles de ser consideradas como constitutivas del entorno del campo inmanente de referencia.

Utilizamos la expresión «concepciones de la felicidad» para designar a todo sistema ideológico, mitológico o filosófico que comprenda, no sólo una teoría sobre la felicidad, sino también una doctrina sobre la misma.

2. *La distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad está en función de cada concepción de la felicidad*

La distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad carece de sentido preciso, al margen de cualquier sistema de coordenadas vinculadas a alguna concepción del Universo. Es evidente que la distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad se desvanecería en una concepción o sistema ideológico que diera por supuesto que toda realidad está inmersa en el campo de la felicidad. Tal pudiera ser el caso de un sistema hilozoísta o panteísta que considerase, no sólo al hombre, sino también a los animales, a las plantas y a los minerales, como dotados de un «aliento vital» o divino, o de una tendencia al bien o a la felicidad. En un sistema semejante no sería posible distinguir un campo inmanente (en su dintorno) de fenómenos felicitarios, del entorno de ese campo; porque ese entorno, por hipótesis, formaría también parte del campo y, con ello, las doctrinas de la felicidad serían a la vez teorías de la felicidad, así como recíprocamente.

La distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad está, por tanto, establecida desde alguna concepción que mantenga la distinción entre unos campos fenoménicos dados y otros diferentes, en los cuales no aparezcan, ni puedan aparecer, «fenómenos de felicidad». Estas concepciones pueden ser, por lo demás, muy variadas. Por ejemplo, en muchas concepciones mitológicas de la Grecia clásica se señalan campos felicitarios poblados por animales, hombres y dioses (los Campos Elíseos); también campos poblados de héroes trágicos, que soportan el sufrimiento y el dolor (es decir, los valores negativos de la felicidad). Pero habría también campos «poblados» por realidades que no siendo felices ni infelices, tampoco podrían considerarse como privadas de felicidad (como carentes de ella, por enfermedad o por accidente). Para ellas la felicidad o la infelicidad no serían privaciones o estados carenciales, sino simplemente negaciones de felicidad.

En concreto, la concepción de la felicidad desde la que está dibujada, en este libro, la distinción entre teorías y doctrinas de la felicidad es la concepción materialista (no monista, sino pluralista) del materialismo filosófico. En efecto, no sólo se distinguen desde esta perspectiva campos felicitarios y campos no felicitarios, sino que, de los campos felicitarios se excluyen, como inexistentes, tanto los Campos Elíseos como el Hades, tanto los dioses olímpicos como los dioses ctónicos, y también, por supuesto, tanto las almas de los bienaventurados como las de los condenados.

Conviene subrayar que quienes se disponen a enfrentarse con las cuestiones de la felicidad —es decir, antes con el *campo* de la felicidad (con sus fenómenos y, a su través, con sus teorías y doctrinas) que con las *doctrinas o teorías doxográficas* sobre la felicidad (y sólo a su través, con los lejanos fenómenos)— no suelen, en general, manifestar una toma inicial de partido, quizás en aras de la «neutralidad» impuesta por la perspectiva doxográfica. Esto explica que en los planteamientos de las cuestiones se confiera el mismo rango a la beatitud divina que a la felicidad humana. Pero, según nuestros presupuestos, esta neutralidad es aparente, y si se aplicase realmente sería imposible dar ni un solo paso, que no fuese doxográfico, en la concepción de la felicidad.

Esto no quiere decir que hayamos de dar la espalda a toda concepción de la felicidad que no sea materialista (ya sea animista, teológica o espiritualista). Las concepciones de la felicidad no materialistas siguen gozando de una fuerza social todavía mayor, en muchos círculos, que las concepciones materialistas. Es, en todo caso, obvio que el intento de ofrecer una clasificación de las concepciones de la felicidad debe tener en cuenta las concepciones no materialistas, aunque, eso sí, desde el punto de vista del materialismo filosófico.

Reconocemos que también es posible llevar adelante una exposición sistemática de las concepciones de la felicidad desde el punto de vista del espiritualismo. Lo que rechazamos es sencillamente la pretensión de una exposición sistemática «neutral», porque una tal neutralidad sólo tendría un alcance doxográfico.

La tabla que ofrecemos más adelante podría considerarse neutral, en cuanto puede ser leída tanto desde el espiritualismo como desde el materialismo. Pero esto no autoriza a hablar de neutralidad. Para ello habría que admitir la posibilidad de «leerla» desde ninguna parte, de un modo neutral. Pero en tal caso la tabla perdería su nervio dialéctico, y se convertiría en una tabla inerte de clasificación doxográfica.

Desde el momento en el que tenemos en cuenta que las relaciones entre los modelos materialistas y los espiritualistas son dialécticas (de incompatibilidad) no será posible ya mantener la neutralidad. Será preciso tomar partido. Partido, que, obviamente, puede cambiar, pero no en beneficio de la neutralidad. Y esto sin perjuicio de reconocer, por principio (es decir, no por motivos de mera «cortesía académica» o de «tolerancia democrática») que una concepción sólo se perfila como tal en su oposición dialéctica a las concepciones opuestas. El materialismo consiste, en gran medida, en ser la negación del espiritualismo. Difícilmente, por tanto, la asunción de una posición partidista, de un modo que no sea meramente dogmático o fanático, puede significar dar la espalda o ignorar las posiciones contrarias y sus fundamentos.

Lo que no se puede es poner en un mismo plano, pongamos por caso, la concepción de la felicidad de Santo Tomás (para quien Dios es un ser transcendente y plenamente feliz; por tanto, el principal habitante del «campo de la felicidad») y la concepción de la felicidad de Spinoza (para quien Dios, en todo caso, no es «transcendente» a ese campo fenoménico de la felicidad).

Poner en el mismo plano, tras su «ecualización doxográfica», las diversas concepciones obligaría a reconocer que en el campo fenoménico de la felicidad ha de estar presente el Dios trinitario de Santo Tomás y a la vez estar ausente, según la indicación de Spinoza. Y esto equivaldría a borrar toda posibilidad de hablar de un campo fenoménico de la felicidad.

Pero si el Dios de Santo Tomás no puede figurar, a través de algún concepto fenoménico, como habitante del campo fenoménico de la felicidad, sí puede figurar en él como Idea. Lo que se niega es la posibilidad de una «experiencia divina o mística de la felicidad divina». Dicho de otro modo, la felicidad divina se considerará como doctrina de la felicidad antes que como teoría de la felicidad, y si esto no se decide con claridad en el principio de la investigación, la confusión la inundará por entero. Correspondientemente, la experiencia de lo eterno de Spinoza (*«sentimus experimurque nos aeternos esse»*, [sentimos y experimentamos que somos eternos]) podrá ser reconocida como presente en el campo de los fenómenos, porque el Dios de Spinoza no es un Dios personal, transcendente al Mundo, como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo.

3. *Los criterios para levantar una tabla de concepciones de la felicidad*

En el capítulo anterior hemos establecido una clasificación trimembre de las teorías de la felicidad, según un criterio eminentemente «sintáctico»: o bien las teorías daban la prioridad ontológica, en el contexto del campo polarizado de la felicidad, a la felicidad (como si ésta fuera independiente de la infelicidad, que aparecerá subordinada a aquélla por derivación, privación o simple jerarquía axiológica), o bien las teorías darán prioridad ontológica a las situaciones de infelicidad (de suerte que la felicidad habría de ser concebida a partir de aquellas situaciones de infelicidad; lo que no sería obstáculo para que la felicidad pudiera alcanzar una superioridad axiológica de jerarquía sobre la felicidad, en las doctrinas de la «emergencia»); o bien habrá teorías que dejarán de lado estas ordenaciones para atenerse a una visión correlacionista (en el límite, conjugada) de las regiones del campo de la felicidad.

Tenemos, de esta suerte, tres clases de teorías de la felicidad: *descendentes* (incluso procesionistas, cuando se hable de transformación de la felicidad en infelicidad), *ascendentes* (incluso evolucionistas, cuando se hable de transformación de la infelicidad en felicidad) y *neutras* (respecto de la cuestión de los esquemas ascendentes o descendentes). Las teorías neutras dejan de lado, por tanto, la cuestión de la prioridad de la felicidad o la infelicidad como criterio determinante en la clasificación de las teorías, y tienden a tratar la felicidad y la infelicidad como términos opuestos correlativos (lo que no excluye la posibilidad de reconocer fases de predominio de uno de los componentes respecto de los otros).

En el mismo capítulo citado establecimos una clasificación de las doctrinas de la felicidad en cuatro grupos: el correspondiente al *espiritualismo asertivo*, el que corresponde al *espiritualismo exclusivo*, el que corresponde a las doctrinas *materialistas monistas*, y el correspondiente a las doctrinas *materialistas pluralistas*.

Teniendo en cuenta el entretejimiento imprescindible que venimos señalando entre cada teoría de la felicidad y alguna doctrina de la felicidad, es decir, teniendo en cuenta que lo que propiamente tenemos enfrente son *concepciones* de la felicidad (a las que reconoceremos un «momento teórico» y un «momento doctrinal», no siempre del mismo peso y no siempre igualmente delimitable), se comprende-

rá que una tabla en la que se ofrezcan los doce modos de cruzamiento entre las tres clases de teorías y las cuatro clases de doctrinas distinguidas (o si se prefiere: una tabla que exponga en desarrollo booleano de las alternativas teóricas por las doctrinales, o bien el desarrollo de las alternativas doctrinales por las teóricas) nos deparará también los doce modelos genéricos de concepciones de la felicidad posibles. La tabla es, por construcción, exhaustiva: ninguna concepción de la felicidad puede quedar fuera de ella, porque cualquier concepción necesariamente ha de poder adscribirse a alguno de los doce modelos que ella ofrece.

Es evidente que estos modelos genéricos no habrán de entenderse como si fueran los cuadros de una mera taxonomía que acumula, de un modo «inerte», unos modelos junto a otros, a la manera como en la tabla de los poliedros regulares el cubo se acumula al octaedro con plena independencia suya (sin perjuicio de las abundantes relaciones geométricas que entre ellos puedan establecerse, como por ejemplo la relación de inscripción del cubo en el octaedro, o del octaedro en el cubo, relación que determina su condición de conjugados). Los modelos de la tabla representan las posiciones establecidas en un tablero o «campo de batalla»: cada posición se enfrenta y se define (o se redefine), por su oposición a todas las demás. Pues cada modelo se define tanto por lo que en él se afirma, como por lo que niega a los otros modelos.

4. *Tabla de modelos genéricos de concepciones de la felicidad*

Doctrinas *Teorías*	*Espiritualismo simple (asertivo)*	*Espiritualismo radical (exclusivo)*	*Materialismo unitario o monista*	*Materialismo pluralista*
Descendentes	**Modelo I** Versión aristotélica Versión tomista	**Modelo IV** Versión neoplatónica Versión idealista material	**Modelo VII** Versión degeracionista	**Modelo X** Versión pesimista

Ascendentes	**Modelo II** Versión sabeliana	**Modelo V** Versión idealista absoluta Versión idealista objetiva	**Modelo VII** Versión positivista Versión monista	**Modelo XI** Versión emergentista
Neutras	**Modelo III** Versión dualista (psicologista, fisiologista)	**Modelo VI** Versión gnóstica	**Modelo IX** Versión eudemonista Versión ilustrada pansexualista	**Modelo XII** Versión estoica Versión spinozista

Observaciones a la tabla:

1) La tabla, dado el carácter dicotómico de su construcción, está obligada a tener pretensiones exhaustivas: cualquier concepción de la felicidad habrá de ajustarse a alguno de los doce modelos. Sin embargo:

a) Cada modelo tiene múltiples versiones. En la tabla ofrecida no se pretenden recoger todas las versiones, sino las que se consideran más representativas.

b) Las versiones no agotan las concepciones de la felicidad.

c) Las concepciones concretas podrían clasificarse por otros criterios.

2) El objetivo fundamental de la tabla es crítico. Trata de clasificar un conjunto de concepciones de la felicidad de forma tal (dicotómica) que no sea posible mantener la neutralidad ante el abanico de alternativas. La tabla es por tanto dialéctica, y no meramente taxonómica.

3) El Principio de felicidad habrá de estar expresado a través de alguna Idea de felicidad vinculada a alguno de los modelos de la tabla.

3. El modelo I. Espiritualismo asertivo de orientación descendente

1. *Aristóteles y Santo Tomás, autores de las dos concepciones teológicas más importantes de la felicidad*

El modelo I constituye el esqueleto de toda concepción de la felicidad que, desde una concepción del mundo como la del espiritualismo asertivo. Es decir, desde un espiritualismo que, si bien cuenta con

la existencia de vivientes incorpóreos, sin embargo no niega ni la existencia de vivientes corpóreos ni la de cuerpos no vivientes. El modelo I de espiritualismo entiende la felicidad como el atributo propio de una realidad soberana y suprema, en el momento en que ella se está reconociendo a sí misma eternamente como satisfecha de su ser. Y esto tanto cuando no experimenta siquiera la necesidad de compararse con cualquier realidad que pueda existir fuera de sí misma, como cuando experimenta un desbordamiento de su propia esfera, que le lleva a comunicar algún destello de su felicidad, en grado variable, a los seres que han ido surgiendo al abrigo de su propio poder.

El modelo I nos ofrece la posibilidad de constatar hasta qué punto el puesto relativo que se confiere a la felicidad en el campo fenoménico inmanente de la felicidad está coordinado, como no podía ser de otro modo, con el puesto que se confiere a la felicidad misma en el conjunto de los seres de la *Scala Naturae*.

De entre las diversas versiones del modelo I, que pueden ser doctrinalmente muy distintas entre sí, hemos escogido dos versiones diametralmente opuestas desde el punto de vista filosófico y práctico, como son la *versión aristotélica* y la *versión tomista* del espiritualismo asertivo. No parece muy arriesgado afirmar que estas dos versiones representan los dos prototipos clásicos de las teorías y de las doctrinas de la felicidad. Los dos prototipos más completos y poderosos de concepciones de la felicidad que, desde siglos, siguen actuando en la historia de nuestra civilización. La oposición diametral entre estas dos versiones de las que hablamos podría quedar enmascarada por esa llamada «síntesis aristotélico-tomista». En realidad, según los resultados de nuestro análisis, tal síntesis no es algo más que un buen deseo de algunos escolásticos. No existe, ni pudo existir tal síntesis, al menos en lo que concierne a la concepción de la felicidad. Lo que hay es una utilización muy inteligente, por parte de Santo Tomás, de la «maquinaria aristotélica» para edificar una concepción creacionista que es irreductible al necesitarismo cósmico de Aristóteles.

Estas diferencias son totalmente pertinentes en todo cuanto concierne a la concepción de la felicidad: la posibilidad de una influencia del Dios tomista en las criaturas, que se abre en la concepción cristiana —*Deus est charitas*— (por ejemplo la comunicación de la felicidad de Dios a los hombres a través de la Gracia), queda enteramente cerrada en la concepción aristotélica. El Dios de Aristóteles no crea el Mundo y ni siquiera lo conoce.

Más aún, según la concepción aristotélica, la felicidad se sitúa en el puesto más elevado de la realidad, el Acto Puro. Pero no sería posible derivar de esta realidad la infelicidad. La infelicidad procede de fuentes naturales, que son independientes de Dios. En la concepción tomista la felicidad sigue predicándose esencialmente del Acto Puro, o del Ser Supremo; de la felicidad del Acto Puro derivará también la felicidad angélica y la humana. Y la infelicidad derivará, si no de la felicidad de Dios, sí de la felicidad de las criaturas angélicas. En efecto, al rebelarse contra Dios los ángeles introdujeron el pecado en el Mundo, y con él la infelicidad, el dolor y después, la muerte.

La oposición diametral entre las concepciones de la felicidad de Aristóteles y las de Santo Tomás pueden reconocerse plenamente sin perjuicio de que ambas concepciones se ajusten al modelo I de la tabla.

2. *Aristóteles, creador de la verdadera filosofía de la felicidad*

Comencemos por el análisis de la versión aristotélica del modelo I. Nuestro objetivo no consiste tanto en ofrecer una estricta exposición doxográfica de la concepción aristotélica de la felicidad, cuanto una interpretación de esta concepción en cuanto versión, lo más fiel posible, del modelo I. Este modelo nos permite penetrar en las claves más profundas de la concepción aristotélica de la felicidad; unas claves que permanecen ocultas en la mayor parte de las exposiciones doxográficas que suelen atenerse a un canon convencional, disimulado a veces por la erudición filológica.

Es gratuito suponer que el criterio interpretativo que utilizamos (la definición del modelo I) constituya un obstáculo apriorístico para la interpretación, en lugar de ser un instrumento capaz de penetrar en las más profundas claves de la concepción aristotélica. Aducirán los críticos aquella sentencia de Goethe: «Una vez hecha la cruz fácil es encontrar un cuerpo vivo que clavar en ella.» Bastará por nuestra parte añadir a la sentencia de Goethe esta precisión: «Y mucho más fácilmente clavaremos el cuerpo vivo en la cruz si la cruz y los clavos ya están adaptados al cuerpo que va a ser crucificado.»

Comenzamos por el principio. Que la concepción aristotélica del Mundo es de signo claramente espiritualista, y no materialista, es algo que damos por supuesto, si mantenemos la definición que hemos

adoptado del espiritualismo («doctrina que admite la existencia de vivientes incorpóreos»). En efecto, el espiritualismo de Aristóteles no es excluyente, sino asertivo: Aristóteles afirma la existencia de, por lo menos, una entidad espiritual, incorpórea y pensante, el Acto Puro; pero no niega la existencia de sustancias corpóreas materiales.

Aristóteles reconoce la realidad de las sustancias corpóreas, incluso la realidad de los vivientes corpóreos sin alma racional (o espiritual). Pero lo cierto es que el Acto Puro, sin duda la gran novedad de la ontología de Aristóteles, es incorpóreo y viviente, en tanto está dotado de vida intelectual. «Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos [*energei de ejon*], de suerte que esto [el Acto] más que aquello [la Potencia] es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable [*edistón*] y lo más noble [*aristón*]. [..] y, si [Dios] se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna [*energeia de e kaz'auten ekeinou psoe ariste kai aidios*]. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.» (*Metafísica*, XII, 7, 1072b, 23-30, traducción de Valentín García Yebra.)

También es incorpóreo el *Nus poietikos* o entendimiento agente que actúa en los hombres («sería ilógico decir que estaba mezclado con el cuerpo») para hacer que éstos puedan forjar sus conceptos universales (*De Anima*, III, 4, 429a, 25). Otra cuestión, en la que no entramos, es la de si este *Nus* que actúa en el hombre (el entendimiento agente y el entendimiento paciente) sea mortal o inmortal, como sostuvieron respectivamente Estratón —y la «izquierda aristotélica»— y Alejandro de Afrodisia —y la «derecha aristotélica»—, según la conocida y discutible designación de Bloch.

En consecuencia, la concepción ontológica de Aristóteles envuelve, desde luego, el dualismo del Acto Puro (incorpóreo, inmóvil y pensante) y la Naturaleza (como conjunto de seres corpóreos en perpetuo movimiento, gracias a la acción del Acto Puro en función de Primer motor).

Un dualismo que coexiste con el particular «trialismo aristotélico de las sustancias», según el cual se organiza la metafísica de Aristóteles: la sustancia inmaterial incorruptible (el Acto Puro), las sustancias incorruptibles corpóreas y únicamente con movimiento local (los as-

tros), y las sustancias corruptibles y dotadas de movimientos cuantitativos y cualitativos, además de los locales (los seres de la esfera terrestre «sublunar», que ocupa el lugar central del Universo).

En cuanto a la orientación «descendente» (si no procesionista) de Aristóteles es obligado recordar el pasaje del libro XII, 1073a, de la *Metafísica*: «Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio [hay que decir que...] no piensan rectamente.»

¿Y qué tiene que ver —dirán algunos (sobre todo si son psicólogos, sociólogos o fisiólogos)— esta metafísica dualista y trialista de Aristóteles con los asuntos de la felicidad que nos interesan?

Habrá que responderles: mucho tienen que ver. Las Ideas de Aristóteles sobre el Universo no pueden considerarse, en modo alguno, como impertinentes al campo fenoménico de la felicidad que nos ocupa, como si fueran superestructurales. Es decir, prescindibles, e incluso encubridoras de la «auténtica teoría» de Aristóteles sobre la felicidad. Pero la metafísica dualista/trialista de Aristóteles no es tanto una «construcción superestructural envolvente», arrojada a una supuesta teoría psicológica o política de la felicidad que pudiera ser constatada en sus escritos. Es precisamente esta metafísica la que le sirve a Aristóteles de plataforma desde la cual se dispone a intervenir en el campo fenoménico de la felicidad, a fin de establecer su propia teoría de la felicidad humana.

Una teoría y una doctrina de la felicidad cuya influencia se ha hecho sentir a lo largo de más de veintitrés siglos, y aun llega hasta nosotros.

Se despejarán muchas dudas sobre la cuestión de la pertinencia que para la teoría de la felicidad puedan tener las ideas metafísicas de Aristóteles (en particular, su Idea más original, la Idea de Acto Puro), si se advierte que Aristóteles, al construir su concepción de la felicidad, trabaja en dos planos, que aparecen disociados (aunque en el fondo sean inseparables): un plano formal, como podríamos llamarlo (un plano abstracto, respecto de los fenómenos conceptualizados en el campo fenoménico de la felicidad: el «Acto Puro» no es en modo alguno un fenómeno, ni tampoco un concepto fenoménico; es una Idea metafísica), y un plano material, próximo a los fenómenos. Éste es el plano en el que aparecen fenómenos o experiencias que suelen adscribirse al rótulo «felicidad», tales como placer, alegría, contento, *eudaimonía, jará, makariotes*...). Dejaremos de lado las cuestiones de gé-

nesis del trabajo de Aristóteles, las cuestiones acerca de si su concepción de la felicidad, en el «contexto del descubrimiento», comenzó a partir de análisis llevados a cabo en el plano material o bien si comenzó a partir de análisis llevados a cabo en el plano formal. Nos atendremos exclusivamente a las «cuestiones de estructura».

Lo que nos importa es establecer la estructura dialéctica de la concepción aristotélica de la felicidad, el *ordo doctrinae* de esta concepción. O, si se prefiere, el análisis de esta concepción de la felicidad desde el «contexto de su justificación» (ontológica o gnoseológica). Nos atendremos principalmente a la estructura misma de la construcción aristotélica de la Idea de felicidad tal como está expuesta principalmente en los libros I y X (el primero y el último) de la *Ética a Nicómaco*.

Muchos intérpretes leen estos textos aristotélicos como muestras eminentes del supuesto modo de proceder «empirista» y «apegado a la realidad» del Aristóteles naturalista («médico», «biólogo», «sociólogo», «psicólogo»). De un Aristóteles que se situaría metodológicamente en el polo opuesto a aquel desde el cual habría actuado su maestro Platón. Sin embargo, nos arriesgaríamos a afirmar que son determinadas Ideas ontológicas, que forman la trama de un plano formal y metaempírico desde el cual Aristóteles actúa, aquellas que dirigen el análisis aristotélico del campo de la felicidad.

3. *La concepción de la felicidad de Aristóteles es teológica, no empirista*

Aristóteles, al construir su doctrina de la felicidad, se acoge, desde luego, a un procedimiento muy alejado de los «métodos del empirismo». Dicho de otro modo: aunque la *Ética a Nicómaco* comienza (en su libro I) pisando en el «campo empírico» (o fenoménico) de la felicidad —de lo que comúnmente consideramos como campo de la felicidad: placeres, riquezas, poder, gloria...— con el objeto aparente de ir «desbrozando», por vía inductiva, el camino hacia la verdadera Idea de felicidad (la que aparece en el libro X y último de su obra), la realidad es que esta Idea está ya presupuesta antes de comenzar los libros de la Ética. El libro X (6 al 8) está actuando, en realidad, de criterio *catártico* desde el que se lleva a cabo el análisis de las «apariencias de felicidad» (salud, placeres, riqueza, poder, gloria) con los que se enfrenta Aristóteles

en su libro I (7 al 13). Para decirlo de un modo más suave: el libro I de Aristóteles se comprende mucho mejor cuando se re-lee desde el libro X, que cuando se le toma como premisa de éste.

En cualquier caso parece (tal es nuestra tesis) que la Idea de felicidad de Aristóteles (*eudaimonía*, a veces *makaria*), es una Idea ontológica y sistemática, no es en modo alguno empírica (psicológica, sociológica, por ejemplo). Está construida mediante un esquematismo vinculado a su concepción metafísica del Acto Puro. La Idea de felicidad que Aristóteles utiliza, sin ninguna duda, está construida más bien al modo platónico. Es el mismo método con el que se construyen los modelos ontológicos puros: un modelo puro de Dios, un modelo de Idea teológica que contrasta con las Ideas teológicas «empíricas», de carácter antropomorfo, zoomorfo o astromorfo. Además, Aristóteles ofrece un modelo ontológico puro de Dios muy original, distinto de otros modelos ontológicos de Dios, construidos antes y después del suyo. Nos referimos principalmente al «modelo de Platón» y al «modelo de Cusa». Y dicho esto sin olvidar que el modelo ontológico aristotélico incorpora el núcleo del modelo platónico (la «regla áurea») aunque sin reducirse a él.

El «modelo de Platón» es el modelo construido desde la regla áurea de lo divino, el *crisocanon*; el «modelo de Cusa» es el modelo de la *coincidentia oppositorum*. Estos dos «modelos de Dios» han sido reexpuestos y divulgados respectivamente por San Anselmo y por Kant.

Para San Anselmo «Dios es el Ser cuyo mayor no puede ser pensado». Aquí apoya el desarrollo de su célebre «argumento ontológico». Para Kant «Dios es la Idea límite que la razón obtiene al proceder, sin material empírico alguno, mediante silogismos disyuntivos». Aquí se apoya Kant para desarrollar su reducción de la Idea de Dios a la condición de «ilusión transcendental».

Aristóteles construye un modelo ontológico de Dios mediante el cual, además, intenta reconstruir una Idea pura de felicidad. Un «modelo ontológico puro» de felicidad, que es indisociable, a su vez, de su modelo ontológico de Dios. Modelos ontológicos que implican su metafísica del ser, estructurada en función de la distinción entre el Acto y la Potencia. Esta metafísica no está plenamente explícita en los procedimientos que Aristóteles utiliza para alcanzar la Idea de felicidad en su *Ética a Nicómaco*. Por ello, tenemos que arriesgarnos a hacer explícito (mejor: plenamente explícito) lo que sólo está implícito, lo que está ejercitado más que representado.

Aristóteles, en su construcción del modelo ontológico puro de felicidad, parte de la Idea de perfección, definida precisamente en función de la metafísica del acto y de la potencia. La perfección es el ser; por tanto un bien (todo ser es ontológicamente bueno, aunque moralmente o biológicamente no lo sea: su maldad seguirá siendo analógicamente buena, como ocurre con el «buen veneno»). Un ser o un bien que se constituye como actualización de una potencia (de la potencia de un sujeto real, animado o inanimado, de una «potencia subjetiva» capaz de actualizarse mediante la acción de la causa eficiente y de la causa final). En el caso límite, se «constituye» eternamente, como Acto Puro, sin residuo potencial alguno.

Según esta originalísima y grandiosa metafísica todo lo que es real es perfecto y bueno, «en su genero». Perfecto y bueno, en principio, según una analogía de proporcionalidad de carácter distributivo. En efecto, la perfección, por ejemplo, de un ser inorgánico, una masa de mármol que ha actualizado su potencialidad de convertirse en estatua, será análoga (y por tanto diversa) a la perfección del ser orgánico que actualiza la potencialidad de su entendimiento (la proporción del mármol a la estatua es análoga a la proporción del organismo humano a su entendimiento).

Es obvio que la distributividad, propia de los análogos de proporcionalidad compuesta, podría conducir al relativismo de las perfecciones: todas las cosas —incluidos los venenos o los asesinos— son igualmente (proporcionalmente) perfectas. Un «relativista cultural» de nuestros días interpretaría de este modo el analogismo de Aristóteles: el carro persa, respecto de las necesidades de quienes vivían en el reino de Darío, es tan perfecto como el automóvil moderno respecto de las necesidades de quienes viven en la civilización industrial: «Todas las culturas son iguales porque todas mantienen una proporción análoga de adaptación a su medio y a su tiempo.»

Sin embargo, esta posibilidad relativista, contenida en la analogía, queda bloqueada en el aristotelismo precisamente por la concepción climacológica de su metafísica. Una climacología vinculada al postulado de una jerarquía descendente, desde la cual se contemplan las diversas actualizaciones (actos, perfecciones, bienes) del Ser. En el límite más alto se encuentra el Acto Puro, sin residuo de potencia. Por ello mismo, Perfección Suprema y Bien absoluto (advertimos aquí los ecos del *crisocanon*).

En el límite más bajo la potencia pura, la materia prima, de perfec-

ción nula (sin que por ello pueda considerarse mala), y por tanto inexistente como ser independiente.

Entre la materia prima y el Acto Puro se encuentra la Naturaleza, como conjunto de seres naturales que actualizan continuamente la materia prima, en grado diverso. Los dos más importantes: los seres celestes, los astros, cuya materia está enteramente actualizada (y por ello, como incorruptibles y eternos: sólo tienen movimiento local) y los seres terrestres (sublunares), afectados por los movimientos cualitativos (que les hacen alterarse o corromperse) y por los movimientos cuantitativos (que les hacen crecer o menguar internamente). Los seres terrestres también están afectados por el cambio de su misma sustancia, cambio que ya no es un movimiento propiamente dicho, por cuanto no admite situaciones intermedias, como ocurre con los movimientos continuos (en realidad, «densos»), cuyas partes están compuestas de otras partes divisibles, *ad infinitum*.

Ahora bien: la felicidad perfecta se encuentra realizada en el Acto Puro, sin mezcla de potencia. Por tanto, inmóvil, sin movimiento local, sin aumento ni disminución, sin alteración ni corrupción, Sumo Bien, autárquico («que se alimenta de su propia sustancia»).

En cuanto Acto Puro el Ser es incorpóreo. Es, además, por ello mismo, plenamente inteligible e inteligente, porque la inteligencia implica la «inmaterialidad». Además, es eterno y plenamente activo, con una actividad que no depende de nadie, que no está causada por nadie, y que sólo puede ir dirigida hacia sí mismo. El Acto Puro, en su actividad intemporal se mantiene en su inmanencia más absoluta.

El Acto Puro ni siquiera conoce el Mundo natural, que también es eterno. Desde luego, como ya hemos dicho, el Mundo no ha sido creado por el Primer motor, que, sin embargo, lo mantiene eternamente en movimiento, «sin necesidad de conocerlo».

El Acto Puro, en cuanto enteramente activo, sin necesidad de actuar fuera de sí mismo (puesto que él es su propio bien y su propio fin) se nos muestra como ser viviente pleno y satisfecho de sí mismo, perfecto en su orden insuperable.

Y lo más importante para nuestro asunto: el Acto Puro, en tanto es inmaterial, ha de definirse como un ser que consiste en pensar, y en pensar su propio pensamiento. El Acto Puro, en su eterno progreso hacia sí mismo, consiste en conocerse a sí mismo. *En esto estriba precisamente su felicidad.*

La exposición más compacta de esta doctrina nos la ofrece Aristó-

teles en un par de párrafos del capítulo 9 del libro XII de su *Metafísica*. Aquí parte del supuesto (que había sentado en el capítulo 7) de que el Entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible (*auton noei o nous kata metalepsis tou noetou*), de suerte que Entendimiento e Inteligible se identifican. En este acto reside lo divino que el Entendimiento parece tener: porque la contemplación es lo más agradable, lo más grato y suave, y lo más noble (*e theoria to ediston kai ariston*). ¿Y qué es lo que entiende el Entendimiento? Si nada entiende, ¿cuál es su dignidad? Más bien sería entonces como uno que durmiera. O se entiende a sí mismo o bien a alguna otra cosa. Si a otra cosa, o bien es siempre la misma o no. Pero, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? [por ejemplo, ¿no es absurdo que Dios piense en el Mundo sublunar?] No debe pensar en algo que cambie, pues el cambio ya sería un movimiento, e implicaría potencia, más que Acto Puro. Y si el Acto Puro piensa en otra cosa distinta de él mismo, habría otra cosa más digna que su Entendimiento, a saber, lo entendido. Luego «lo entendido» habrá de ser él mismo: habrá de entenderse a sí mismo, puesto que Él es lo más excelso, y su intelección es «intelección de intelección», «pensamiento del pensamiento»: *kai estin e noesis noeseos noesis* (*Metafísica*, XII, 9, 1074b, 34).

A esta plenitud, satisfacción o perfección máxima insuperable de un ser viviente, como lo es el Acto Puro, es a lo que Aristóteles llama felicidad (makariotes, eudaimonia).

Éste es el modelo ontológico (metafísico) de felicidad, vinculado a la actividad inmanente de un Ser teleológico que «vuelve eternamente hacia sí mismo como a su propio bien». Un modo que Aristóteles utilizará como guía y criterio para el análisis del campo material o empírico de la felicidad.

4. *Aristóteles y la duda sobre la posibilidad de la felicidad humana*

Y es ahora cuando podremos plantear las cuestiones fundamentales: ¿cabe hablar de felicidad humana? ¿en qué puede ella consistir?

La felicidad es un bien, porque es algo que se busca por sí mismo, y aun cuando no todos los bienes se buscan por sí mismos (los bienes útiles) la felicidad es un bien que se busca por sí mismo. Al margen de

la cuestión de si puede hablarse de bienes que no tengan que ver con la felicidad, lo que a Aristóteles le interesa son los bienes que tengan que ver con la felicidad, en cuanto bien que se busca por sí mismo.

Pero el bien no es un término unívoco, ni los bienes se reducen a una sola categoría. Por de pronto, no cabe hablar de un «bien absoluto» o «bien en sí» (*autoeskastón*) como pretendían algunos «amigos de las Ideas» (platónicos, sin duda). El bien es un análogo y necesita ser determinado según alguna materia o contenido concreto. Desde nuestras coordenadas: el bien es un análogo funcional, cuyos valores necesitan ser determinados, es decir, que se den los argumentos y los parámetros.

Los textos de Aristóteles permiten fijar con precisión el «campo de argumentos» que la *Ética a Nicómaco* considera al menos en el ejercicio de su análisis, y cuando va referida a los bienes que tienen que ver con la felicidad: el campo de las variables («argumentos») del bien que tenga que ver con la felicidad es el campo de los vivientes (plantas, animales, hombres, dioses...). Esto no quiere decir que todos los argumentos de este campo arrojen «valores verdaderos» de felicidad; algunos de estos valores son sólo aparentes o falsos. Pero lo cierto es que Aristóteles considera la posibilidad de la felicidad de los animales, y cita (X, 2) a Eudoxio, que tras identificar el bien con el placer, atribuía el placer a los animales irracionales. Por supuesto, cuando el bien vinculado a la felicidad se atribuye (o intenta atribuirse exclusivamente a los hombres) habrá que vincular el bien a la virtud, puesto que la virtud (*areté*) también suele ser considerada como un bien, sobre todo cuando hablamos de bienes por sí mismos (bienes honestos, se dirá más tarde) y no sólo de bienes para otros (bienes útiles).

Podría decirse que son dos los grandes frentes que Aristóteles abre en su *Ética* en el proceso de delimitación de la naturaleza de los bienes que tienen que ver con la felicidad: el «frente del placer» y el «frente de la virtud».

1) En cuanto al «frente del placer»: Aristóteles no niega, en modo alguno, que el placer no tenga nada que ver con el bien, y, por tanto, con la felicidad. Por el contrario, llega a la conclusión de que el placer es un componente del bien y de la felicidad, aunque no por vía directa e inmediata, sino mediata, como un «subproducto», porque sólo en el caso del Acto Puro cabe identificar el bien y la felicidad.

En efecto: Aristóteles advierte que el placer (goce, deleite...) no es un bien por sí mismo, que hay bienes que no son placeres, y que hay

placeres malos, perjudiciales (como los placeres gastronómicos que dan lugar a cólicos dolorosos).

En cualquier caso, el placer no es una «magnitud uniforme» para todos los vivientes. Por de pronto, cada viviente tiene sus propios placeres. Por eso (dice Aristóteles, citando a Heráclito) los asnos prefieren la paja al oro. Pero de aquí tampoco cabe concluir que a cada especie le corresponda un tipo uniforme de placer. Y esto es evidente, sobre todo, en la especie humana. Hay hombres que «se encuentran a gusto» (sienten placer) con los caballos —el hombre *philippos*—; otros sienten placer contemplando el teatro —el hombre *philodikaios*— y otros sienten placer practicando la virtud —el hombre *philoaretón*—.

Sin embargo, el placer no es un bien que pueda ser generado como tal, porque no es algo entero, que pudiera generarse como un todo, sino que es siempre algo que resulta ir unido junto a otros procesos propios de los vivientes, dotados de órganos de los sentidos. Y ello, cuando se encuentran activos (no durmientes). Por eso, el placer sensible no es continuo: depende de la actividad sensible y es más intenso al comenzar ésta, antes de que sobrevenga la fatiga (como ocurre, por ejemplo, en la visión). En cualquier caso, el placer está siempre determinado por los objetos que excitan a los sentidos. Y por la misma razón la «jerarquía» entre los placeres tiene que ver con la «jerarquía» de sus objetos.

Se comprende también que los placeres no sólo sean diversos, sino muchas veces incompatibles entre sí. El placer que experimenta quien está tocando la flauta suele ser incompatible con el placer que podría experimentar al seguir una argumentación; por contra, cuando a una facultad no se le proporcionan objetos o materia proporcionada a su naturaleza, podrá ocurrir que otra facultad inferior agradezca comenzar a ser estimulada por objetos de jerarquía también inferior, que a su vez también producirán placer, lo que ocurre en el teatro: cuando los actores son malos el público chupa caramelos.

2) En cuanto al «frente de la virtud»: tampoco Aristóteles niega que la felicidad no tenga nada que ver con la virtud. El placer también tiene que ver con la virtud, pero en modo alguno con virtudes que excluyan el placer. Aquí la distancia de Aristóteles con los rigoristas que enseñaban (o enseñarán) la absoluta independencia entre virtud y placer es total (la concepción de la felicidad de Aristóteles se encuentra en posición diametralmente opuesta a la que mantendrá, siglos más tarde, Kant).

Ante todo, porque la virtud, tal como la entiende Aristóteles, no se refiere a las virtudes éticas o morales (a las que se refieren los rigoristas). Las virtudes de las que habla Aristóteles son tanto las virtudes sensoriales (la virtud o fuerza —*areté*— de ver con los ojos) y, por supuesto, las virtudes intelectuales (el «entendimiento» es el ojo del alma). Y hay que tener en cuenta que las virtudes morales, como dice Aristóteles, se adquieren por costumbre, y las intelectuales por la enseñanza y el ejercicio.

El concepto aristotélico de virtud está «tallado» desde una perspectiva que hoy llamaríamos *naturalista* (biologista), antes que ética, sobre todo si la ética es de carácter formal. La virtud no es otra cosa, para Aristóteles, sino la actividad del viviente en los momentos en los cuales esta actividad, según sus propios actos, se lleva a cabo de modo proporcionado a la naturaleza propia de cada facultad sensible, intelectual o apetitiva de un organismo. Por ello, la virtud, aunque tiene un componente *habitual*, llega a su plenitud en la acción, no en el descanso, menos aún en el sueño (los actos del viviente pueden ser «virtuosos» en este su sentido naturalista, en el que todavía hoy hablamos de la «virtud» de un perfume, o de un veneno, susceptibles de «desvirtuarse»). El acto del viviente es virtuoso cuando, por actuar según su naturaleza, no se desvirtúa, desviándose hacia los extremos opuestos que flanquean a la recta dirección de esa naturaleza. Aquí se funda el famoso criterio del *mesotés* o término medio: «la virtud está en el medio». Tesis aristotélica que no ha de interpretarse, como tantos hacen, atribuyéndola a la cautela, prudencia o morigeración de su autor, Aristóteles. Descartes dio una interpretación del *mesotés* desde una perspectiva enteramente diferente, cuya influencia todavía se hace hoy notar: la perspectiva del escéptico que duda de todo, y, en su «moral provisional», se atiene por prudencia al término medio para no equivocarse demasiado en su conducta. Pero la perspectiva de Aristóteles no es la del escéptico, sino la del naturalista o la del médico, *que sabe*, a ciencia cierta, que un exceso o un defecto en la alimentación, o en cualquier otra actividad, lleva al organismo viviente al desequilibrio, a la enfermedad o a la muerte.

En conclusión, la felicidad, según la doctrina de Aristóteles (cuyo núcleo se encuentra en los capítulos 6 y 7 del libro X de la *Ética a Nicómaco*), tiene que ver con el bien que pueda «activar» las facultades superiores de los vivientes. Son pues las capacidades propias de la especie humana y, dentro de ellas, las facultades más específicas del

hombre, las facultades intelectuales, aquellas que tienen que ver con la felicidad, en cuanto bien. Por ello, no ya los animales, pero tampoco los esclavos, ni los niños, pueden considerarse felices. Y por ello también, la felicidad, que puede propiciar la actividad intelectual del hombre, es ya una «virtud intelectual» —carece de sentido afirmar que excluye la virtud; cuestión que a lo sumo se plantearía a partir de las virtudes éticas o morales— y no excluye el placer, si bien, eso sí, un placer de naturaleza superior, ligado esencialmente a la inteligencia en cuanto actividad excitada por los objetos que le son proporcionados.

5. *La función catártica del modelo ontológico de felicidad de Aristóteles*

Aristóteles va examinando los conceptos de felicidad que suele tener el vulgo: la felicidad es el placer, o bien es el poder, o las riquezas, o la gloria. Pero ya en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* (I, 4, 1095 a) constata que «el vulgo» no explica la felicidad del mismo modo que «los sabios»: en el último libro de la *Ética* (X, 7) pone nombres a estos sabios, Solón y Anaxágoras. Ahora bien, los conceptos vulgares de felicidad habrán de ser desechados como realizaciones deficientes del modelo puro de felicidad que Aristóteles tiene ya concebido. ¿Por qué hay que destruir estos conceptos vulgares de felicidad (placeres, poder, riqueza, gloria)? Precisamente por su alejamiento respecto del modelo ontológico. Ni las plantas, ni los animales irracionales pueden considerarse felices, porque están muy lejos de la vida divina superior, que es, desde luego, vida intelectual. La felicidad será un acto, y aunque sea una virtud, o un poder, nunca podrá ser un hábito, porque entonces habría que llamar feliz a un animal o a un hombre durmiente (aunque éste fuese Endimión). La felicidad debe ser intelectual, «consciente». En la Tierra, sólo los hombres pueden aproximarse a la felicidad, y no todos. Por ejemplo (dice en el capítulo 6 y 7 del libro X de la *Ética*), nadie puede atribuir felicidad al esclavo, cuando éste lo sea por naturaleza: y, sin embargo, el esclavo podrá gozar de delicias parecidas (como los animales) a las de los señores, e incluso sus alegrías frívolas, como burlas o chanzas vulgares, también podrán ser compartidas, en tiempos de descanso o de relajación, por el sabio.

Pero el modelo ontológico de felicidad requiere la duración indefinida de un goce que, por tanto, habrá de excluir la fatiga y el hastío.

De un goce que habrá de extenderse a lo largo de toda la vida. Un goce que tampoco admite aumento o disminución. Pero el placer es efímero, produce hastío, y es susceptible de aumento o disminución; otro tanto habrá que decir de las riquezas y del poder. Platón ya había advertido que una felicidad (por ejemplo la virtud, como contenido de la felicidad) susceptible de aumentar o disminuir con el placer, no es verdaderamente felicidad. Ni es suficiente para que alguien se considere feliz el haber experimentado un gozo intenso pero pasajero: la felicidad tiene que ser duradera. Aristóteles cita, en apoyo de su tesis, la célebre historia de Solón y Creso. Solón visita a Creso, rey de Libia. Creso cree ser el más afortunado y feliz de los hombres. Y le pregunta a Solón acerca de los hombres felices que él haya podido conocer. Aristóteles no relata la historia, la da por supuesta (la historia la refiere Herodoto en I, 30). No la reexpone pero se refiere a ella para confirmar su idea ontológica de felicidad, y la sorprendente aplicación que parece hacer de la felicidad propia del Acto Puro a la felicidad propia del hombre mortal: la felicidad afectaría al Acto Puro, llenando la integridad de su duración eterna (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, en la fórmula lapidaria de Boecio: «la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable»). Aristóteles parece querer concluir que, para poder aplicar la Idea de felicidad a un hombre mortal, será necesario, aunque no sea suficiente, que esa felicidad afecte también a la integridad de su vida, aunque la duración de esa vida ya no sea eterna. Por eso es importante delimitar qué lección saca Aristóteles del relato de Herodoto, puesto que este relato necesita ir referido, no tanto a la forma, cuanto al contenido o materia de la felicidad.

Solón le había dicho a Creso que, sin duda, fue Telo, el ateniense, el hombre más venturoso, «porque floreciendo su patria, vio prosperar a sus hijos como hombres de bien y vio crecer a sus nietos; y le cupo la muerte más gloriosa defendiendo a su patria en la batalla de Eleusis». Solón cita algún otro caso de hombre feliz; pero Creso se impacienta al comprobar que no le cita a él, y menos aún en primer lugar. Y es entonces cuando Solón le responde que ningún hombre viviente puede considerarse feliz: «porque la divinidad es muy envidiosa y amiga de trastornar a los hombres». «Supongamos —añade— que un hombre vive setenta años, es decir, 25.200 días, y acaso 2.050 días más. En todos estos 27.250 días no habría uno solo igual a otro.» «La vida del hombre, oh Creso —le dice Solón—, es una serie de altibajos. En el día de hoy sois un monarca poderoso y rico a quien obedecen

muchos pueblos, pero no me atrevo aún a daros ese nombre que ambicionáis (el de hombre feliz) hasta que sepa cómo ha terminado el curso de vuestra vida.» El discurso de Solón desagrada profundamente a Creso. Pero en los días y años posteriores, las desgracias comienzan a caer sobre él, en castigo, a lo que parece, de su orgullo, que le ha llevado a creerse el más feliz de los mortales (su hijo es atravesado sin querer por la flecha que le dispara un amigo, Creso cae prisionero de Ciro, en Sardes llegan a colocarle sobre una pira, junto con catorce mancebos libios, con objeto de quemarles vivos). Es entonces cuando Creso exclama: «Oh, Solón, Solón.» Apolo llueve sobre la pira, Ciro libera a Creso, etc.

¿Qué pudo ver Aristóteles en la historia de Solón y Creso? He aquí nuestra respuesta: lo que la doctrina del Acto Puro le obligaba a ver. Aristóteles habría advertido, en el juicio que Solón formuló ante Creso, el reconocimiento excepcional de una de las características esenciales de la felicidad, que él había encontrado en el Acto Puro: la característica de la duración necesaria de la felicidad a lo largo de toda la vida del ser feliz. Sin la influencia de su modelo puro, Aristóteles hubiera seguido reconociendo en la vida de Creso alguna capacidad para ser propuesto como modelo de la vida feliz. Pero cuando analizamos la historia de Creso desde el modelo ontológico de la felicidad del Acto Puro habrá que concluir por lo menos cuatro aspectos principales:

1) Que la felicidad debe llenar la integridad de una vida: porque la felicidad es un atributo holístico, que se predica del todo, y no de alguna parte del sujeto.

2) Que, por tanto, ningún hombre vivo —que todavía no haya acabado su vida— puede considerarse feliz; lo que sólo tiene sentido desde la doctrina del Acto Puro. Comúnmente todo el mundo atribuye la felicidad a una «vida plena» aunque en la vejez le hayan acontecido desgracias y sufrimientos. Pero quien considera feliz a un hombre mortal (ya sea el vil esclavo, ya sea el plebeyo del que hablaba Goethe o el propio Creso) demuestra su miseria, no solamente por la penuria de los bienes con los cuales se conforma para hablar de felicidad (aun cuando entre estos bienes figuren grandes riquezas o poder), sino sobre todo por la estrechez de sus horizontes, al no tener en cuenta, como no lo tuvo Creso, que el destino podrá cambiar en cualquier momento su situación. Por tanto, si quien se cree feliz es consciente, si no es estúpido, deberá saber que el sentido de su felicidad es sólo una apariencia que no puede jamás satisfacerle. Esa felicidad estará siem-

pre limitada por la inseguridad derivada de la fragilidad de la vida. Y esta limitación ya sería suficiente para que quien se sienta feliz deje de considerarse feliz, es decir, deje de encubrir con sus vacíos sentimientos de autocomplacencia la realidad de su condición en el mundo.

3) Que, a lo sumo, sólo podrá plantearse la cuestión de la felicidad de un hombre refiriéndose a algunos hombres que ya hayan muerto, porque sólo entonces podremos referirnos a su vida entera. Otra vez se nos muestra aquí presente el modelo del Acto Puro, de su eternidad.

4) La felicidad del Acto Puro es un atributo necesario y suyo; por tanto, la felicidad de los demás seres habrá de ser en todo caso contingente. El hecho de que podamos considerar comparativamente felices a algunos hombres ya fenecidos no quiere decir que la felicidad de estos hombres sea la misma (unívocamente) que la que es propia del modelo ontológico del Acto Puro. La felicidad de los hombres, que son mortales, sólo podrá serlo analógicamente, por analogía: Telo, el ateniense, fue feliz porque vivió plenamente su vida, pero dentro de los límites de su esencia, como el Acto Puro es feliz porque vive plenamente su vida en la ilimitación de la suya propia. Por eso la felicidad de Telo no tiene nada que ver con la felicidad del Acto Puro. La igualdad analógica no implica univocidad en los contenidos de la felicidad. Como dirían los escolásticos, recogiendo fielmente el sentido aristotélico de la analogía: los análogos son «simplemente diversos, y sólo en alguna proporción iguales». Ocho, respecto de cuatro, es igual que ochenta respecto de cuarenta; pero no es lo mismo ocho que ochenta.

La felicidad del Acto Puro es por tanto enteramente distinta de la felicidad de Telo. Dicho de otro modo, por la materia, ni siquiera cabría decir que Telo es feliz si suponemos que el Acto Puro lo es.

Si Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* precisamente demoliendo las concepciones ordinarias de la felicidad humana, las concepciones que basan la felicidad en la riqueza, en el poder, en la gloria..., ¿no es precisamente porque en estas formas de felicidad veía Aristóteles una completa desviación del prototipo de felicidad que él traía de la Teología, el Acto Puro (y no de cualquier investigación empírica sobre los animales o sobre los hombres)?

En virtud de su prototipo de felicidad Aristóteles rechazará también las opiniones de quienes —entre ellos Eudoxio— ponen la felicidad en el goce, deleite o placer. Y «justifica» la opinión de Eudoxio

advirtiendo que en su experiencia de la felicidad —dado que Eudoxio «llevó una vida intelectual impecable, entregada a las actividades más elevadas»— el goce que él pudo experimentar estaría, sin duda, asociado al contenido de su propia vida. Según esto, lo que habría constituido el error de Eudoxio habría sido la separación de este goce, respecto de su propio contenido, porque con ello se podría equiparar el goce de la felicidad con el goce de los animales o de los hombres de cualquier clase. El goce o el deleite es un género con muchas especies, y no cabe equipararlas en lo que a la Idea de felicidad se refiere (sólo en Dios el goce y su contenido se identifican), dados los contenidos del goce divino. Ésta es la razón por la cual Aristóteles «justifica» a Eudoxio.

En la insistencia de Aristóteles en oponerse a Eudoxio escuchamos el eco de aquella sentencia de Heráclito: «Si la felicidad consistiese en el placer, serían felices los bueyes cuando comen guisantes.»

Ésta es la perspectiva que parece capaz de dar cuenta del componente profundamente «aristocrático» que está envuelto en la doctrina aristotélica de la felicidad (si tomamos la «aristocracia» en un sentido no estrictamente político o social, sino en el sentido de lo que todavía hoy se entiende en expresiones tales como «aristocracia del espíritu», o incluso «aristocracia de la cultura»).

Y todo esto nos permite penetrar en el fondo de la concepción de la felicidad de Aristóteles, en tanto tuvo la firme evidencia de que la concepción de la felicidad compromete la concepción misma del hombre, del sentido de la vida, y de su puesto en la jerarquía de la Naturaleza. La concepción de la felicidad se convierte, desde entonces, en la piedra de toque para determinar la propia concepción del hombre y de su relación con la jerarquía del Cosmos. Por eso la felicidad del hombre no puede cifrarse en algo que pueda ser compartido con los animales. Pero tampoco con el vulgo de los hombres (cuya expresión más clara, en la época, son los esclavos «por naturaleza»).

Poner la Idea de felicidad en acciones o estados que los animales o los esclavos pudieran experimentar, sería razón suficiente para rechazar tal Idea.

El fundamento de Aristóteles sigue siendo el mismo: la felicidad humana deberá estar siempre vinculada al contenido o a la materia de la felicidad (a la felicidad objetiva). En Dios forma y contenido se identifican. Pero en los hombres no: la forma del goce, del deleite, del placer o del disfrute, puede ser muy parecida en los animales, en los esclavos o en los niños. Será preciso por tanto encontrar una materia,

un contenido, que sea exclusivamente humano, para poder hablar de la felicidad humana, como atributo de un ser que ocupa un lugar muy elevado (no diremos el más elevado) en el Universo. Tal contenido es la vida teorética.

Werner Jaeger comprendió plenamente el significado de la felicidad en el conjunto del sistema aristotélico. Dice Jaeger, refiriéndose a la *Ética Eudemia*: «Sobre el propíleo del templo de Latona en Delos... aparecen estas líneas: "Lo más noble es lo más justo, y lo mejor es la salud; Pero lo más placentero es lograr lo que amamos." A esta expresión apodíctica del sentimiento popular griego opone [Aristóteles], no sin calor, su propia tesis: "Mas por lo que hace a nosotros permitámonos no estar de acuerdo con el autor, pues la felicidad es lo más noble y lo mejor, y al mismo tiempo lo más placentero." Estas palabras colocan la cuestión de la felicidad en la cima de la ética... El enlazar ética y felicidad era tradicional desde Sócrates y Platón, y hasta la *Ética Nicomaquea* lo conserva como punto de partida y de llegada. Pero esta última obra [la *Ética Eudemia*] es mucho más moderna, al anteponer a la discusión de la felicidad un capítulo, que deduce del sistema general de los fines el concepto formal de un necesario y supremo fin de todo humano esfuerzo, hasta el comienzo del capítulo siguiente no identificado con la felicidad.» (Werner Jaeger, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, FCE, México, 1946, págs. 266-267.)

Solamente la vida teorética del hombre se le presenta a Aristóteles como el contenido más proporcionado para identificarse con el goce subjetivo que produce. Pero tampoco esta identificación, que solamente en Dios puede darse, define la felicidad, porque la felicidad sólo puede atribuirse propiamente a Dios. Por ello, el argumento de Aristóteles tiene suficiente fuerza para romper la supuesta unidad unívoca de la idea general de felicidad. La felicidad formal (como goce o satisfacción) asociada a la vida teorética, no podrá confundirse con la felicidad asociada al disfrute de los buenos banquetes, de las cacerías o de las riquezas. Por ello Aristóteles insiste en la diversidad de los modos de entender la felicidad, de acuerdo con la diversidad de los contenidos que los hombres le otorgan. Habrá alguna analogía; pero lo que importa es subrayar la diferencia entre la felicidad de los hombres vulgares (de los muchos, *oi polloi*) y la felicidad de los pocos. Aristóteles resucita, por decirlo así, a propósito de la felicidad, el problema que Sócrates había planteado a Hipócrates en el *Protágoras* platónico: «Cuando tú quieres aprender algo, la flauta por ejemplo, vas a Ortá-

goras, si la escultura vas a Fidias, si la Medicina a Hipócrates de Cos. ¿Qué es lo que va a enseñarte Protágoras?» Respuesta: «A ser hombre.» Aristóteles diría: la felicidad para el zapatero en cuanto tal consistirá en hacer zapatos a la perfección; para el escultor la felicidad consistirá en tallar una estatua perfecta. ¿En qué haríamos consistir la felicidad, no ya del zapatero o del escultor, sino la felicidad del hombre en cuanto tal? Y es ahora cuando podemos ver cómo la pregunta por la felicidad humana comienza a ser no sólo una pregunta particular, pragmático-positiva, sino la pregunta por el sentido de la vida humana, en general.

La vida teorética es aquella en la que el «placer» (*hedoné*) puede alcanzar su valor más alto, un placer diferenciado de todo los demás placeres. La vida teorética es la vida más elevada, porque sus contenidos son actualizados por la facultad intelectual. En ella el pensamiento equivale a lo que en la facultad sensible son las percepciones. Sobre todo cuando tanto el pensar como el percibir sean considerados no sólo como meras capacidades o hábitos (que pueden permanecer en sueños, como la ciencia, en el sujeto durmiente), sino como actividades teleológicas, como es el caso del teorizar activo, del «teorizar en acto», en la vigilia. Aristóteles resume en una famosa fórmula su concepción de la felicidad humana, en el capítulo 8 del libro X de la *Ética a Nicómaco*: «La felicidad no es otra cosa sino una contemplación» (*Ost' eie an e eudaimonia theoria tis*).

El sabio es por eso la realización más alta de la felicidad humana, la que está analógicamente más cerca de Dios, en razón de la materia misma de su vida. El sabio, una vez que tenga asegurados los medios mínimos para sobrevivir —salud, recursos suficientes, algún esclavo— puede vivir solo, el vulgo no.

Pero esto no significa que el sabio pueda considerarse auténticamente feliz, como si fuera una especie de Dios en la Tierra. Por de pronto, el sabio no tiene contacto alguno con Dios, con el Acto Puro; su semejanza con Él es puramente analógica. Y, en todo caso, el sabio no consiste en ser un Entendimiento puro. Tiene cuerpo y, por tanto, su felicidad depende enteramente de las condiciones de su cuerpo, por ejemplo, de su salud, de los alimentos y de su situación social. Es imposible la felicidad sin salud, y sin las condiciones elementales de una vida civilizada (de la vida propia de la ciudad, que los griegos llamaban *polis*, de la vida política).

6. *Aristóteles y el Principio de felicidad*

En cualquier caso, aun cuando sólo el Acto Puro pueda ser considerado como esencialmente feliz, todos los animales racionales podrán desear la felicidad, cada cual según su idiosincrasia.

La insistencia de Aristóteles en referir la felicidad a los seres individuales, a su idiosincrasia, tiene sin duda que ver con el modelo ontológico de felicidad que él ha asumido: el Acto Puro. En efecto, el Acto Puro es único, tiene unicidad, y consiste en su misma actividad inmanente. Por tanto su felicidad no es en él accidente que pueda acogerse a alguna categoría, tal como cantidad, calidad, relación... Habrá de ser referida a la misma actividad, entelequia o acción de la propia sustancia: sólo desde el prototipo del Acto Puro puede entenderse la razón por la cual Aristóteles suscita la cuestión de si la felicidad humana es cantidad, calidad o relación. Aristóteles dice que la felicidad es acción teleológica de las sustancias, y por ello la felicidad habrá de recaer siempre en sujetos individuales, porque la acción procede de los individuos. ¿Habría que concluir, según esto, que para Aristóteles hablar de felicidad pública sería tan analógico (o metafórico) como hablar de salud pública? Muy poco tendría que ver la salud pública (hoy diríamos: el «bienestar social»), por importante que sea políticamente, con la felicidad, en el sentido de Aristóteles.

¿Puede decirse que para Aristóteles el deseo de felicidad ha de ser atribuido a todos los individuos humanos? Quienes se sienten infelices, ¿se sienten privados de la felicidad, y no al margen de ella? En la vida corpórea, el dolor es carencia (*stéresis*) y el placer es plenitud. ¿Explicaría esto que la felicidad, cuanto a su contenido, se nos presente muchas veces con la figura de aquello que nos falta, como cuando decimos que la salud es la felicidad para el enfermo?

Pero no sería posible extender esta idea a la felicidad en general, como si ella no fuese otra cosa sino la privación que los seres humanos padecen, no ya respecto de otros seres humanos, sino respecto del ser que es feliz por esencia, el Acto Puro. Pero los hombres no «padecen» por no tener la felicidad del Acto Puro, porque ellos no son Acto Puro. El tener «mezcla de potencia» no es para los hombres una privación; es su propia constitución. La infelicidad, el dolor, la enfermedad o la muerte —que Aristóteles considera en la *Física* como un movimiento natural y no violento— no podrían derivarse de una privación de algo que fuera debido a su naturaleza (como cuando decimos que el

ciego está privado de la vista) puesto que es absurdo considerar como privación lo que es constitutivo de su misma naturaleza; de una naturaleza que no tiene proporción alguna con el Acto Puro, porque lo finito no tiene proporción con lo infinito.

¿Por qué insertar entonces la concepción de Aristóteles en el modelo I, alineado con las teorías descendentes, si no cabe establecer una procesión de la naturaleza humana respecto del Acto Puro? Si la felicidad de los seres potenciales no deriva de la felicidad superior del Acto Puro, ¿en qué podríamos cifrar la condición descendente de los diversos grados de actualidad de los seres, desde el grado más elevado (el Acto Puro) hasta el grado más bajo (la materia prima)? La respuesta es sencilla: en el carácter más bien lógico o ideal de las gradaciones no sólo de los diversos escalones de la *Scala Naturae* (Acto Puro, primer cielo, esferas celestes, mundo sublunar) sino también de las gradaciones de los seres vivientes inteligentes. La felicidad de esos seres vivientes estará en función de la proporción que cada cual mantenga entre su deseo y el bien que lo satisface. Pero sin que esto tenga que ver con alguna suerte de derivación (o emanación) de las felicidades, incluso de los placeres más torpes respecto de la felicidad del Acto Puro. Esto no excluye la posibilidad de hablar en el sistema de una gradación descendente, de los grados de felicidad, si mantenemos la tesis de que sólo desde el modelo del Acto Puro podemos considerar felices, en el grado correspondiente, a los seres que están por debajo de él en la *Scala Naturae*.

7. *Santo Tomás no habla de la felicidad «desde el valle de lágrimas» sino desde la Iglesia militante*

Pasamos ahora a ocuparnos de la versión tomista del modelo I de concepciones de la felicidad, el modelo del espiritualismo asertivo descendente.

Aunque, desde el punto de vista abstracto de la clasificación taxonómica de la tabla, la *versión tomista* se agrupa junto a la *versión aristotélica* (lo que podría invitarnos a pasar por alto sus diferencias), sin embargo la distinción entre ambas versiones es, como ya hemos dicho, muy profunda, y desde otros puntos de vista mayor aún que la distancia que pudiera mediar entre la versión aristotélica del modelo I y algunas versiones de otros modelos, diametralmente opuestos, como pudieran

serlo las del modelo IX. La coincidencia de dos doctrinas de la felicidad en un mismo modelo taxonómico no borra las diferencias que en ellas puedan derivarse de otras características suyas. Los criterios utilizados en la tabla, como hemos dicho, no agotan las concepciones que pueden caber en ella, y los componentes doctrinales de cada concepción que no hayan podido ser recogidos por los criterios taxonómicos de la tabla pueden aproximar a doctrinas que están incluidas en diferentes modelos a una distancia menor de la que media entre versiones dadas en un mismo modelo.

Esto no quiere decir que los criterios taxonómicos utilizados en la tabla sean superficiales u oblicuos. Pueden ser esenciales, pero antes en un terreno abstracto que en un terreno más concreto y pragmático. Esto ocurre también en las tablas taxonómicas de la Botánica o de la Zoología. Un murciélago se parece, a muchos efectos prácticos, más a un vencejo o a un cuervo que a una rata; sin embargo, en la tabla taxonómica el murciélago, como mamífero, estará incluido en una clase muy distante de la clase de las aves, en la que se incluyen los cuervos y los vencejos.

Desde luego, es necesario tener en cuenta que el marco histórico, social y cultural en el que se desenvolvió la concepción aristotélica de la felicidad es muy diferente de aquel en el que se desenvolvió la concepción tomista de la felicidad. Y esto no debe tomarse como una «justificación externalista» de las diferencias entre versiones de un mismo modelo, porque las diferencias en el ámbito histórico pueden conformar la construcción de las doctrinas que se desarrollan dentro de un mismo modelo. Aristóteles concibió su doctrina de la felicidad en el ámbito de la ciudad antigua, es decir, de la ciudad democrática-esclavista de la Atenas pagana (la *cultura clásica*, de O. Spengler). Santo Tomás actuó en el momento de expansión de la sociedad cristiana feudal e imperialista (que Spengler percibió como *cultura fáustica*). Ésta es acaso la diferencia más relevante, a nuestro entender, para dar cuenta de las diferencias entre la versión aristotélica y la tomista del mismo modelo, y no la diferencia entre la sociedad antigua, «pagana y equilibrada ante una Naturaleza eterna», y la sociedad medieval, «cristiana y angustiada en este valle de lágrimas». Como si fuese posible deducir de aquí —del sufrimiento, del hambre o de la peste de los siglos oscuros, del *Dies Irae*— la necesidad de buscar la felicidad más allá de la Tierra, en el Cielo.

La concepción tomista de la felicidad no se explica fácilmente recurriendo a ese mecanismo de satisfacción por compensación que ha-

bría actuado en la época medieval, a través de la esperanza metafísica en el Dios del Cielo (o utópica, a través de la esperanza del «paraíso en la Tierra»). Los sufrimientos sociales e individuales (incluyendo la peste, en la Atenas de Pericles) fueron tan intensos como los sufrimientos de la Europa del siglo XIII. Y la explosión de la Gran peste no había llegado aún a las sociedades europeas. En cambio, la sociedad cristiana medieval experimentaba en el siglo XIII un renacimiento expansivo, iniciado en el siglo anterior, que era correlativo al repliegue del Islam (baste recordar las consecuencias de la Batalla de las Navas de Tolosa, en 1212). Por ello, más que subrayar la condición de «valle de lágrimas» de la Edad Media cristiana para explicar la concepción metafísica de la felicidad celestial de Santo Tomás, subrayaríamos los componentes «eufóricos» propios de la Iglesia triunfante de los tiempos de Inocencio III, de Gregorio IX o de Inocencio IV. La Iglesia inspiradora de unas sociedades imperialistas que saben (como lo sabía en España Alfonso X el Sabio) que sólo a través de Dios es posible la dirección del Imperio, impulsaba la subordinación teórica del Estado a la Iglesia (aun reconociendo al Estado sus prerrogativas). Por ello las fuentes de la felicidad, en las condiciones cristianas, no podrán manar del hombre, ni la felicidad del hombre podía ponerse en la consecución de objetivos particulares o individuales, siempre banales. Si Dios, que ha redimido a los hombres del pecado original, es lo único que puede dar satisfacción adecuada a sus deseos, la felicidad sólo podrá alcanzarla el hombre a través de la Iglesia. Sin que por ello hayan los hombres de renunciar a la recuperación de todo lo que de valioso, instrumental o analógico puedan tener las felicidades mundanas. Es decir, los placeres subjetivos y aun las riquezas, que Santo Tomás reconocerá como nadie. Nada tiene que ver la concepción de la felicidad de Santo Tomás con una ideología *fuga saeculi.*

Lo que nos parece verdaderamente interesante es la confrontación de la concepción tomista de la felicidad y la de Aristóteles, a la que nos invita la perspectiva común del modelo I. Santo Tomás, que utilizó en su concepción de la felicidad las categorías que Aristóteles había preparado, no por ello imprimió a su concepción una función ideológica similar a la que podía desempeñar en la sociedad de Aristóteles la propia concepción aristotélica de la felicidad.

Mientras que en la concepción de Aristóteles la felicidad es, sin duda, una Idea muy importante y fundamental, no sólo desde el punto de vista especulativo o metafísico (en cuanto atributo necesario del

Acto Puro), sino también desde el punto de vista práctico (si bien en su sentido negativo o restrictivo: «La felicidad no es el objetivo de la actividad humana»), en cambio, en la concepción de Santo Tomás, la felicidad, sin perder su rango especulativo de primer orden, adquiere también el rango positivo y hegemónico en el terreno práctico, y pasa a ocupar el primer lugar (o a exigirlo) en las jerarquías de las Ideas que envuelven a los hombres. Porque en la concepción tomista la felicidad ya no es una idea práctica menor, algo así como un subproducto psicológico de la vida humana, una forma refinada del placer: *es la única idea capaz de diferenciar a los hombres de los demás seres corpóreos, y de señalar con toda precisión práctica, no sólo el destino del hombre, sino el camino concreto que le conduce a ese destino.* Es también la idea que permite establecer la conexión interna entre el destino del hombre, como persona y como sociedad de personas, y el destino del Universo.

La Idea de Felicidad adquiere, de este modo, en la concepción de Santo Tomás, la mayor «densidad metafísica» que pueda serle atribuida a esta Idea, en cualquier otro sistema.

La exposición más concreta de su doctrina de la felicidad la ofrece Santo Tomás en los capítulos 1 al 5 de la *Prima Secundae*. (Son muy importantes, entre otros, los comentarios escolásticos que a esta cuestión se encuentran en los cinco volúmenes de la obra de Santiago Ramírez, O. P., *De Homine Beatitudine*.)

Sin embargo, tiene sentido afirmar que Santo Tomás ha incorporado a su concepción de la felicidad la integridad de la «trama conceptual e ideal» que Aristóteles había tejido más de quince siglos antes en el campo de la felicidad. Desde este punto de vista cabe considerar a Santo Tomas como un aristotélico genuino (como lo consideraron tanto Francisco Brentano como Gallus Manser). Pero, precisamente en lo que atañe a la doctrina de la felicidad, el giro que Santo Tomás imprime a la doctrina aristotélica conduce a la total inversión (subversión, si se quiere) de esta doctrina. Y, desde este punto de vista, tiene sentido considerar a Santo Tomás como un espíritu profundamente antiaristotélico. Santo Tomás es también la antítesis más perfecta de Aristóteles.

8. *La «revolución copernicana» de Santo Tomás respecto de Aristóteles*

Este giro, esta revolución, ha sido posible, sin duda, porque entre el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* y el Santo Tomás de la *Suma Teológica* no sólo han transcurrido mil quinientos años, sino porque en estos años ha tenido lugar la transformación de la «sociedad antigua» y a través del Imperio romano la expansión del cristianismo y la consolidación de la Iglesia católica. Con ella la codificación (Concilios, Santos Padres —como San Juan Damasceno y San Agustín—, Escuelas, Catedrales y Estudios generales) de la doctrina cristiana de la felicidad, decantada en medio de la ebullición de las especulaciones gnósticas (transmitidas principalmente por San Ireneo y San Hipólito) y neoplatónicos. Sin olvidar al Boecio de *De consolatione philosophiae*, cuyas fórmulas sobre la felicidad contribuyeron a fijar la propia doctrina de Santo Tomás.

Pero la clave de la transformación que la doctrina aristotélica de la felicidad estaba llamada a experimentar en la doctrina tomista hay que ponerla en el cristianismo y, para decirlo con más precisión, en el Evangelio de San Juan, en la doctrina que se expresa en la proposición «Dios es amor» (*Deus est charitas*). Aristóteles hubiera considerado ridícula y absurda esta afirmación: el «amor de Dios», tanto (como dirían los escolásticos) en el sentido subjetivo del genitivo latino (el amor de Dios a los hombres y a las criaturas) como en el del genitivo objetivo (el amor de los hombres a Dios). Porque el amor de Dios, en ambos sentidos —dejamos de lado el amor de Dios a sí mismo— está excluido del sistema de Aristóteles. Y esta exclusión arrastra también a la religión, en el sentido cristiano.

Dicho de otro modo, la concepción aristotélica de la felicidad nada tiene que ver con el amor de Dios, ni tampoco con el amor en general. En cambio, la concepción tomista de la felicidad, se confunde enteramente con su concepción del amor, aunque en un sentido diametralmente opuesto al que siete siglos después Sigmund Freud daría a esta expresión en su doctrina pansexualista del amor («Entiendo por amor aquel sentimiento que cantan los poetas y proclaman los místicos y que tiene como objetivo la cópula sexual»). Para Santo Tomás la felicidad es lo mismo que el amor, pero siempre que el amor se entienda como amor de Dios, tanto en el sentido genitivo subjetivo como en sentido genitivo objetivo.

Teniendo en cuenta estas premisas se comprenderá que la doctrina tomista de la felicidad no pueda reinterpretarse como una «reexposición bautizada» de la *Ética a Nicómaco*. Mejor sería decir que es un reaprovechamiento o transformación de los sillares aristotélicos, y aun de algunos de sus paramentos, para la construcción de un nuevo edificio de porte y estructura enteramente nuevos.

Mientras que la felicidad, en la concepción de Aristóteles, es algo muy importante cuando nos referimos a la lejana realidad transcendente del Acto Puro, pero comparativamente insignificante cuando la referimos a la inmediata realidad del cosmos y de los hombres que se revuelven en la región sublunar, en la concepción de Santo Tomás la felicidad comienza a ser, no sólo la «clave de bóveda» misma de la presencia de Dios ante sí mismo, mediante la *pericoresis*, como llamó San Juan Damasceno a la *circuminsessio* (Santiago Ramírez, *op. cit.*, tomo III, pág. 63) —en nuestra terminología, una «circulación metafinita» de las tres personas de la Santísima Trinidad— sino también de la presencia de Dios ante las formas espirituales separadas y ante las formas unidas a los cuerpos en los seres humanos.

Santo Tomás sabe además que su doctrina, cuya urdimbre conceptual está incorporando la trama aristotélica, «envuelve» a la de Aristóteles. Santo Tomás sabe que su edificio ha logrado cerrar, al menos «arquitectónicamente», el arco principal de la edificación que en la concepción aristotélica quedaba abierto.

Se trata del «arco» que debía unir (para todo hombre religioso) los dos pilares o columnas sobre las cuales tendría que apoyarse la idea total de felicidad, a saber, la columna teológica de la felicidad (la felicidad de Dios) y la columna antropológica de la felicidad (es decir, la felicidad del Hombre). O, para decirlo en términos escolásticos: el arco capaz de unir la felicidad objetiva (que es el mismo Dios) —es decir, el contenido objetivo de la felicidad suprema, que desempeña en su esfera el papel que al oro, en cuanto objeto del deseo del avaro, le corresponde— y la felicidad formal (que es la *adeptio*, o participación, uso del Bien supremo al que los hombres pueden acceder, según su naturaleza o estado).

Ahora bien: Aristóteles, que había identificado la felicidad objetiva y la subjetiva en el Acto Puro, sin dejar siquiera un margen a su disociación, al poner una distancia o proporción infinita entre el hombre y Dios (no cabía hablar de amor de Dios a los hombres, a quienes ni siquiera conoce, ni de los hombres a Dios, a quien sólo Él mismo

puede conocer: «sólo Dios es teólogo») hacía imposible unir con un arco real la felicidad del Acto Puro (la felicidad de Dios) y la supuesta felicidad de los hombres. En rigor, Aristóteles estaba hablando de dos tipos de felicidad, irreductibles entre sí, por completo heterogéneas, es decir, equívocas. Entre ellas sólo cabría reconocer una cierta analogía de proporcionalidad. Pero la analogía de proporcionalidad no estrecha necesariamente la unidad (sinalógica) de los analogados, al revés, puede establecer entre ellos una separación total: *simpliciter diversa, secundum quid eadem* (simplemente diversas, y según algo iguales). Aquí residiría la razón del «escepticismo de Aristóteles» en todo cuanto concierne a la posibilidad de atribución de la felicidad a la universalidad de los hombres. De aquí también su insistencia en señalar las diferencias entre las clases de hombres, en cuanto a la felicidad se refiere.

Esta ausencia de un arco capaz de unir las dos columnas del edificio aristotélico es lo que Santo Tomás habría percibido con toda claridad, en el momento de afirmar taxativamente (artículo 2 de la cuestión 4 de la *Prima secundae*) que Aristóteles ha dejado sin responder (*eam insolutam dimisit*) la cuestión relativa a si en la felicidad sea lo principal la *visión intelectual de Dios* (en la que Dios se hace presente a quien lo contempla) o bien si lo principal sería la *delectación subjetiva* implicada en la misma felicidad formal.

Santo Tomás puede establecer este diagnóstico: la indeterminación de la doctrina aristotélica, en lo tocante a la cuestión fundamental que él ha planteado: si lo principal, en la felicidad, es la visión de Dios —el Dios visto— o si lo principal es la delectación implicada por la visión de Dios, es decir, la felicidad formal. Y establece este diagnóstico porque está en posesión de una doctrina que «explica» (aunque sea apoyándose en la Revelación) mediante un nexo sobrenatural el amor entre Dios y el hombre. Y, por tanto, cómo es posible pasar de la felicidad de Dios a la felicidad de los hombres, con la mediación, por cierto, de los espíritus separados.

En cualquier caso lo que importa constatar es que Santo Tomás, en su diagnóstico (*eam insolutam dimisit*) está formulando, desde dentro de su sistema, la crítica más demoledora que pudiera dirigirse contra la construcción aristotélica. Una crítica que acaso no podría haberse formulado de otro modo.

Santo Tomás estaría demostrando que la doctrina de la felicidad de Aristóteles carece de «capacidad de decisión» ante la cuestión que más

importancia tiene para la teoría de la felicidad, a saber, la cuestión del objetivismo o del subjetivismo (con el relativismo que lleva aparejado) de los valores de la felicidad. Una teoría de la felicidad que no es capaz de ofrecer criterios de decisión en su cuestión más importante no es propiamente una teoría filosófica sino un amasijo de problemas irresueltos.

Toda la doctrina de Santo Tomás parece dirigida, técnicamente al menos, a despejar la situación de indecisión en la que Aristóteles habría dejado a la doctrina de la felicidad mediante su toma de posición por el objetivismo (una posición que implica la descalificación del subjetivismo, del subjetivismo de Protágoras, según el cual el hombre —hoy diríamos: cada una de las esferas culturales— es la medida de todas las cosas) y muy principalmente los *valores* en los que ciframos la felicidad.

Santo Tomás parece estar presuponiendo que en el momento en el cual la felicidad no se haga consistir en algún Bien universal, capaz de ser participado por todos los hombres, entonces ningún bien propuesto merece el nombre de felicidad. En todo caso, no constituye una materia de preocupación filosófica o teológica. Las riquezas, por ejemplo, no podrán ser consideradas como bienes universales vinculados a la felicidad, precisamente porque ellas, antes que unir a los hombres, los discriminan en estratos sociales irreductibles e incomunicables. Y lo mismo habrá que decir del poder y de la gloria. El poder humano implica la existencia de hombres poderosos, y de súbditos; la gloria de un hombre supone el anonimato de miles, porque la «gloria universal», participada por igual por todos los hombres, no es más posible que el círculo cuadrado. La felicidad ha de ser universal.

Pero no por ello los bienes que puedan ser universalmente apreciados (por ejemplo el placer) tendrán capacidad para ser erigidos a la condición de «bienes constitutivos de la felicidad humana». Porque si estos bienes afectan a todo el Género humano, y de un modo necesario, estarán muy cerca de afectarlos en lo que de genérico tiene el hombre. Es decir, en lo que tiene de común con los animales (y, proporcionalmente, con los esclavos «por naturaleza»). Pero la felicidad humana ha de ser específica del hombre: por tanto, no ha de poder ser compartida por los animales ni por los esclavos. Pues no son los sentidos los que pueden vivirla: sólo puede vivirla el entendimiento.

Y el único bien universal, definible como un bien que sólo puede ser apreciado como tal por el entendimiento, es Dios. En consecuen-

cia, Dios será el único bien capaz de constituirse como contenido mismo de la felicidad objetiva. Santo Tomás afirma (q. 3, 10), acogiéndose a la fórmula de Boecio: «Necesario es reconocer que Dios es la felicidad misma» (*Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri*).

Otra cosa es que Santo Tomás advierta enseguida que la *adeptio* o participación de los hombres (o de cualquier otra entidad inteligente) en la felicidad objetiva pueda ser diferente, según las idiosincrasias subjetivas. Pero estas diferencias —dice— no tienen por qué afectar a la univocidad de la felicidad objetiva. A lo sumo afectarán al acceso que a ella logre alcanzar la felicidad formal. Y ésta también será proporcional al grado de adepción que ella pueda alcanzar a la felicidad objetiva.

Para Aristóteles era imposible que los hombres «vean a Dios cara a cara». Cuando Aristóteles dice que Dios es el «pensamiento del pensamiento», está diciendo también que nada podremos saber, nunca jamás, en qué consista el pensamiento divino, puesto que Dios no puede degradarse, volviéndose al Mundo, ni tampoco a los hombres. Por tanto, decir que Dios piensa, pero que sólo piensa en su pensamiento, es tanto como subrogar a Dios mismo la respuesta por la pregunta sobre el contenido de su pensamiento.

Si Santo Tomás rebasa a Aristóteles, es porque introduce algo nuevo que habría de llegar a nosotros por una vía distinta de la visión natural a la que Aristóteles tuvo que atenerse. Es decir, Santo Tomás cuenta con la visión sobrenatural de Dios, que sólo el Dios creante y revelante del cristianismo podría proporcionar.

Cabe concluir, por tanto, que la concepción tomista de la felicidad, pese a la apariencia que de ella puedan dar las exposiciones escolásticas (incluyendo entre ellas a la propia *Suma Teológica*) es la concepción menos abstracta imaginable, puesto que lo que en resumidas cuentas viene a decirnos, desde el punto de vista práctico, es lo siguiente: que toda promesa de felicidad temporal o secular (psicológica, fisiológica, social, política) es ilusoria; que en el terreno de la Ciudad terrena no podemos encontrar ningún objetivo que pueda identificarse por sí mismo como la verdadera felicidad, como ya había enseñado Aristóteles. Pero, al lado de la Ciudad terrena, está la Ciudad de Dios, la Iglesia católica: aquí ya será posible encontrar la identidad entre la felicidad divina y la felicidad humana, en cuanto ésta es participación de aquélla. El canon hacia la verdadera felicidad lo marca, de un modo enteramente concreto, y no abstracto, y, por decirlo así, «empírico», la Iglesia católica, la Comunión de los Santos, y su expre-

sión terrena más asombrosa —*Pange Lingua*— la que tiene lugar en la transubstanciación eucarística. Aquí, en la comunión del pan angélico, es donde los hombres pueden encontrar el verdadero camino de su felicidad.

9. *Santo Tomás de Aquino y el Principio de felicidad*

¿Por qué tuvo entonces Santo Tomás que envolver su «remedio empírico» con esa trama escolástica de ideas abstractas que logró incorporar casi toda la filosofía de Aristóteles? No tanto, nos parece, para explicar y justificar desde ella misma la felicidad encontrada, cuanto acaso para explicarla y justificarla desde fuera, desde la «razón natural» y contra los ataques que esta razón natural (empezando por Aristóteles) pudiera dirigir contra la posibilidad misma de la felicidad sobrenatural. Toda la trama conceptual aristotélica, al ser asimilada por Santo Tomás en la concepción cristiana del Mundo y de la vida, adquiere, por tanto, una nueva orientación y una nueva estructura. Pongamos algunos ejemplos breves de esta transformación:

1) El primero, la transformación del principio predicativo de la felicidad, tal como Aristóteles y después Séneca lo habían ejercitado o representado. «Todos los hombres desean ser felices.» Pero Santo Tomás no empieza, desde el comienzo, refiriéndose al Principio como si fuera un axioma. Se ocupa de él al final de su tratado (en el artículo 8 de la cuestión quinta). Y además, y sobre todo, lo considera de un modo problemático, no dogmático: «¿Acaso puede decirse que todos los hombres apetecen la felicidad?» (*Utrum omnes homines appetant beatitudinem*).

¿Y por qué aborda Santo Tomás, en el último artículo, el Principio de felicidad de esta forma problemática? Podría pensarse que ello se debe simplemente a la razón general, de simple dialéctica escolástica, de que muchos lo niegan: esto ya sería suficiente. Pero. ¿no habrá que considerar algo más? Santo Tomás no problematiza el Principio de felicidad simplemente porque haya quien lo niegue, sino porque atiende a las razones que dan quienes lo niegan. Y estas razones apuntan todas ellas a lo mismo: que el predicado «desear la felicidad» no es propiamente un predicado unívoco, capaz de dar lugar a un principio, sino que incluso parece un predicado equívoco, que una veces significa riqueza («todos los hombres quieren la riqueza»), y otras veces poder

(«todos los hombres desean poder»). Y esto obligaría a concluir que no todos los hombres saben que el bien que otorga la felicidad es Dios. En consecuencia, ya no podrá decirse que todos los hombres quieren la felicidad, pues sólo se quiere lo que se conoce.

Santo Tomás concede que esto es así. ¿Por qué entonces no deja de lado el principio, concluyendo que efectivamente este principio no es unívoco, sino análogo, y que su analogía es en rigor equivocidad (porque quienes quieren las riquezas quieren algo muy distinto de quienes quieren la verdadera felicidad, Dios)?

Pero lo cierto es que Santo Tomás no se resigna a abandonar el Principio, porque aun reconociendo, de hecho, que hay hombres que no quieren la verdadera felicidad, sin embargo, profundizando más en las específicas aspiraciones de los hombres (riqueza, poder, gloria) podríamos advertir que todos ellos tienen algo en común, como pueda serlo la razón de bien, que a todos corresponde. Y como es esta «razón de bien» aquello que es querido por la voluntad de cualquier hombre (pues todos quieren saciarla), el principio del deseo universal de felicidad podría mantenerse.

Ahora bien, ¿hace algo más Santo Tomás con esta respuesta que reproducir, a propósito del bien, las dificultades que presentaba la felicidad en cuanto análogo? Porque «el bien que quiere cualquier voluntad» sigue siendo un equívoco, un análogo (unas veces es riqueza, otras poder, otras Dios). Por ello decir que todos los hombres quieren el bien no añade nada a decir que todos los hombres quieren la felicidad.

Sin embargo, podríamos conceder que Santo Tomás, al «sustituir» *felicidad* por *bien*, no estaba sólo aludiendo a bienes que pueden desbordar el subjetivismo de los bienes sensibles, del placer, sino que también estaba abriendo la puerta al bien perfecto (el que sacia la voluntad humana que no podría conformarse con un bien imperfecto, es decir, Dios). Tiene, por tanto, «derecho» (desde sus coordenadas) a afirmar que las diversas acepciones (valores, bienes) de la felicidad no obligan a reconocer una equivocidad en el término «bien» (y por tanto, en el término «felicidad» en cuanto ligado al bien). *Primero* (desde un punto de vista subjetivo; psicológico, diríamos hoy) porque la misma Idea de voluntad (que es, se supone, más que un nombre equívoco, en tanto nos remite a la realidad viviente «homogénea» de la «creencia») ya permitiría establecer la afinidad entre todos los objetos deseados, en tanto que son bienes. Y *segundo* (desde un punto de vista objetivo) porque todos los bienes específicos habrían de considerarse como participaciones del

Bien supremo (lo que invita a concebir la felicidad como un análogo de atribución, siendo Dios el analogado principal). En consecuencia, el principio «todos los hombres desean la felicidad» recupera su sentido unívoco en el plano genérico común o natural del querer todos los hombres el bien. El principio puede mantenerse en este plano genérico; para pasar al plano específico y singular (la felicidad propia del bien perfecto) habrá que esperar, sencillamente, a que quien ya quiere el bien, bajo la razón genérica de tal (y todos los hombres lo conocen, según el principio), llegue al conocimiento del bien en su «especificidad» o singularidad, o razón de Bien perfecto, que es Dios. Y a este conocimiento podrá llegar todo hombre imperfectamente por vía natural, y plenamente por vía sobrenatural.

2) En el sistema aristotélico la felicidad sólo corresponde al Acto Puro. El sistema tomista, como hemos dicho, se fundamenta en la tradición cristiana, el *Deus est charitas* de San Juan (Primera Carta, IV, 8: «El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor»; IV, 16: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído. Dios es amor y el que está en el amor está en Dios»). El hombre recibe la felicidad por la influencia o comunicación directa de Dios creador.

La dificultad que aparece ahora no es, por tanto, la de explicar cómo se abre la comunicación de la felicidad de Dios al hombre, sino la de explicar cómo esta comunicación no lleva a la «inundación» del hombre por Dios. Es decir, a la reabsorción del hombre en Dios y, por tanto, a la concepción de la felicidad humana como el proceso mismo de una «disolución panteísta o panenteísta» del hombre en Dios. En sus comentarios a Santo Tomás, Ramírez ilustra esta concepción de la felicidad con algunas fórmulas brahmánicas, con el sufismo de Abenarabí y con otras experiencias místicas. Por nuestra parte, puesto que hemos citado a Freud, podríamos recordar ahora ese «sentimiento oceánico» del que habló Romain Rolland, y con cuyo análisis comienza Freud su célebre ensayo sobre la felicidad.

3) Podríamos confrontar también la profunda transformación que Santo Tomás introduce en la concepción aristotélica al recorrer lo que pudiera llamarse el «tramo catártico» de esta argumentación, en donde Santo Tomás sigue además los mismos pasos que Aristóteles. La *Ética a Nicómaco* comienza descartando las interpretaciones, según él erróneas, de la felicidad. Trataba de purificar la idea auténtica de felicidad (que él había identificado con el Acto Puro) de la «contaminación» que pudiera sobrevenirle de todas aquellas opiniones del vul-

go, que la aproximan a las riquezas, a los honores, a la fama o a la gloria, al poder, al placer o a la voluptuosidad, o incluso a los bienes propios del alma (de la «cultura», diríamos hoy: como si la felicidad superior se lograse mediante el «disfrute» de la música, de la pintura o de la literatura más excelente).

10. *La recuperación de las «felicidades terrenas» por Santo Tomás*

Ahora bien: esta «catarsis» que Aristóteles habría intentado llevar a cabo aplicando su Idea de felicidad a cada uno de sus sucedáneos, le conduce a una conclusión negativa: ninguno de estos sucedáneos tiene que ver con la felicidad del Acto Puro; son *apariencias* de felicidad, y por tanto, debe descartarse la felicidad propiamente dicha del mundo sublunar.

Pero Santo Tomás puede recorrer, de un modo muy distinto, el «tramo catártico», porque puede ver en los «sucedáneos de la felicidad» algo más que meras apariencias o analogías de proporcionalidad. Puede ver en ellos analogías de atribución, en diferentes grados, de una Idea de felicidad cuyo primer analogado sabe que ha de ser Dios. Y Dios considerado como amor comunicativo. Es entonces cuando los sucedáneos de la felicidad podrán ser vistos como participaciones, en principio diversas, del grado supremo. Es así como el «plano catártico» puede alcanzar, en Santo Tomás, un interés práctico inusitado, en cuanto «camino hacia la felicidad». Puede dejar de ser un mero tramo crítico, negativo. Sería preciso analizar pormenorizadamente el tratamiento que Santo Tomás da a cada uno de los sucedáneos ya descartados por Aristóteles. Nos limitamos, por motivos de espacio, al primero, que Santo Tomás trata en el artículo 1 de la cuestión 2 citada («Sobre si la felicidad del hombre consista en las riquezas»).

Digamos, en general, que Santo Tomás, al hilo de la metodología general de la *Suma*, va recuperando, al exponer las opiniones, positivas o negativas, que existen acerca de cada «sucedáneo» o apariencia de felicidad, lo que puede haber de común con la felicidad divina. De este modo deja abierta la puerta hacia la recuperación práctica del mismo bien sucedáneo que se dispone a analizar.

Así, quienes dicen que las riquezas son la felicidad es porque tienen en cuenta que las riquezas (el oro, el dinero) tienen en común con

el fin supremo el ser bienes que todos los hombres parecen desear (Santo Tomás se apoya en *Eclesiastés* 10, 19: «*Pecuniae oboedient omnia*»). Pero si todos los hombres parece que deseen las riquezas, como bienes capaces de dar la felicidad, es decir, si existe un *consensus omnium* acerca de los bienes concretos que, como el oro, satisfacen el principio general de la felicidad, ¿cómo desestimarlos?

La respuesta de Santo Tomás comienza por una delimitación del criterio del consentimiento universal: el *consensus omnium* no es el criterio último; y aunque todos los hombres desearan el dinero, como bien capaz de dar la felicidad, ésta no podría hacerse consistir en la posesión del dinero, *porque lo que habrá que tener en cuenta es el testimonio de los sabios, y no el de los estultos, que son la mayoría*. De hecho, no todos los hombres buscan la felicidad en el dinero; pero aunque todos la buscasen (interpretamos) esto no probaría que la felicidad objetiva consista en las riquezas. Lo que hay que tener en cuenta es el juicio de los sabios, mediante el cual (se supone) salimos de nuestra subjetividad y ponemos el pie en la realidad esencial y no en la aparente.

Santo Tomás estaría rechazando, de este modo, no sólo a un sucedáneo de la felicidad (las riquezas), sino a lo que hoy conocemos como «metodología empirista» propia de los sociólogos o de los psicólogos, que buscan determinar el contenido de la felicidad mediante encuestas y curvas de preferencia.

En todo caso, habrá que seguir preguntando (aun cuando no nos dejemos avasallar por el *consensus omnium*): ¿por qué los estultos se fijan en las riquezas? ¿Acaso éstas tienen que ver algo con el Bien supremo? Santo Tomás responde: sin duda, porque lo que el vulgo ve en el dinero es que, con él, pueden poseerse todos los demás bienes. El dinero parece poseer, entonces, lo que caracteriza al Bien supremo. Que, por serlo, comprende virtualmente a todos los demás bienes (Heráclito, del que Santo Tomás no se acuerda aquí, había dicho, en una sentencia famosa de la que sí se acordó Marx: «Todas las cosas se cambian por oro, y gracias al oro se cambian todas las cosas.»).

En suma, el dinero resulta ser un bien mucho más sutil de lo que algunos pudieran pensar cuando lo toman como algo demasiado grosero, para convertirlo en contenido de la felicidad. Santo Tomás da un paso más, y nos ofrece un criterio claro: el dinero nos da acceso a cualquiera de los bienes venales, y esto ya sería un indicio suficiente para tomarlo en consideración, para entender el fundamento de su «divini-

zación». Es cierto que el oro no da opción a los bienes espirituales. Pero con todo, el dinero ya envuelve un componente que, llevado al límite, comparte con la idea del Bien absoluto, a saber: su universalidad, su capacidad de concatenación de unas cosas con las otras. Añadiríamos: el dinero, considerado desde la perspectiva del tomismo, tiene mucho más que ver, desde el punto de vista práctico, con la felicidad suprema de lo que pudiera pensar un asceta riguroso, que condena por principio cualquier concesión a las riquezas en general y al dinero en particular. Porque el dinero, o las riquezas, bien administradas, pueden cambiarse por bienes capaces de llevarnos muy cerca del Bien supremo, o, por lo menos, capaces de poner las condiciones para que los hombres se aproximen al Bien supremo. Por ejemplo (podrían decir los tomistas) mediante la construcción de los grandes templos, de las grandes catedrales góticas, como la de Nuestra Señora de París, que Santo Tomás pudo admirar.

Concluimos nuestros análisis de la concepción tomista de la felicidad diciendo dos palabras sobre la manera como Santo Tomás ha podido concebir la derivación de la infelicidad a partir de la felicidad suprema, de la felicidad divina propia de un Dios definido como amor.

Como ya hemos dicho, el sistema de Aristóteles no permite derivar la felicidad que pueda encontrarse ante los hombres de la felicidad de Dios. Tan sólo permitirá ordenar las felicidades de la Naturaleza en una escala ideal descendente. Pero el sistema de Santo Tomás, es decir, la concepción cristiana, tal como Santo Tomás la organiza, ya puede ofrecer, a partir del principio de felicidad divina, una derivación de la felicidad de las criaturas, del hombre entre ellas, así como también una derivación de la infelicidad.

En efecto, cuando analizamos la concepción de la felicidad de Santo Tomás desde nuestras propias coordenadas, parece necesario concluir que esta concepción espiritualista es, a la vez, claramente reduccionista en su sentido descendente: los grados inferiores de la felicidad y, sobre todo, la infelicidad sólo podrán deducirse, en efecto, de la felicidad originaria, la que corresponde a la identificación entre la beatitud objetiva y la beatitud formal del Dios trinitario, eternamente feliz en su *pericoresis*.

Supuesta la felicidad esencial de Dios, y supuesta también la condición creadora de este Dios eternamente feliz (suposiciones que no cabe atribuir a Aristóteles), consideraremos la posibilidad de las for-

mas separadas. Posibilidad que será corroborada —porque de la posibilidad al hecho no vale ilación— por la Revelación, cuando nos notifica la existencia de los ángeles (serafines, querubines, arcángeles... ángeles). La Revelación nos hace saber que en el primer milisegundo (como diríamos hoy) de la Creación, Dios planeó unirse hipostáticamente, a través de su Segunda Persona, con la naturaleza humana, antes de saberse que ésta fuera a cometer un terrible pecado original. Un pecado que haría necesaria la acción salvadora de Cristo. La Encarnación del Verbo, en consecuencia, habría estado ya prevista con independencia del pecado original.

Así puestas las cosas, se abre la posibilidad, en el sistema tomista, de derivar la infelicidad, el sufrimiento eterno, de la propia felicidad. Porque Dios creó felices a los ángeles según el grado que les correspondía en atención a la jerarquía de sus diferentes géneros y de sus especies únicas (especies únicas que corresponden, en el Reino de las Formas separadas, a los individuos del Reino de las Formas unidas a la materia, e individualizadas por ella a través de su «cantidad signada»).

Todos los ángeles eran felices, conforme al puesto que ocupaban en la jerarquía celestial. Vivían en armonía y, en principio, en paz perpetua. Pero el equilibrio se rompió cuando Dios manifestó el plan de su Encarnación en el hombre a las especies angélicas de jerarquía superior (querubines o serafines). Y del mismo modo a como en el Reino de los cuerpos aparece el reposo al poner en relación a los cuerpos que se mueven inercialmente, a velocidad igual y en trayectorias paralelas, así también en el Reino de los espíritus apareció la infelicidad y el dolor en el momento de poner en relación unos espíritus felices con otros espíritus felices.

La razón de este acontecimiento se debió a que les fue revelado que el Espíritu Divino había decidido encarnarse en la naturaleza humana a través de la Segunda Persona de la Trinidad. ¿Por qué Dios evitaba que la unión hipostática de este espíritu divino con alguna criatura se llevase a efecto a través de algún espíritu angélico? ¿No constituía una humillación para los espíritus puros que, en su visión beatífica, progresaban sin cesar en su identificación a la divina Esencia, deseando, por tanto, «ser como dioses»?

En conclusión, del seno mismo del Reino de los espíritus, del estado inicial de equilibrio entre las felicidades del Dios trinitario y las felicidades de los espíritus puros surgió la infelicidad. Porque la infelicidad entra en el Mundo por el más horrendo pecado concebible, el

pecado de la «rebelión de los ángeles». Los escolásticos discutieron si este pecado pudiera asimilarse a un pecado de envidia (hacia los hombres) o más bien a un pecado de lujuria espiritual. Escoto pensó que esta lujuria espiritual pudo desencadenarse como deseo de una felicidad aún superior a aquella para la cual habían sido creados. Santo Tomás se inclinaba hacia la interpretación del pecado original de los ángeles como pecado de envidia, cuya raíz tenía sin duda mucho que ver con un pecado de soberbia. Pero lo cierto es que, según la Revelación, como consecuencia de su pecado los ángeles rebeldes perdieron su felicidad y fueron arrojados al Reino del infierno, al tormento eterno, que sólo podrá consistir en su *privación* de la visión de Dios.

La infelicidad resultará definida así, del modo más limpio y cerrado posible: como simple privación de la presencia de la fuente última de la felicidad, Dios. La misma existencia inacabada, infeliz, de estos ángeles caídos, que hizo de ellos los principios del mal, envidiosos siempre de los hombres (que según ellos los habían suplantado), determinó «la caída del hombre».

El pecado original de los primeros padres, Adán y Eva, a quienes Dios les había creado en el Paraíso para gozar de una felicidad inacabable. De una felicidad proporcionada no sólo a los dones propios de su especie natural, sino también a los dones sobrenaturales que graciosamente Dios les había concedido. Fue así como la infelicidad, el sufrimiento, el dolor y la muerte hicieron su aparición en la humanidad. Es decir, en una especie de vivientes que inicialmente habían sido destinados por Dios a ser felices, «a imagen y semejanza suya».

Con la salida del Paraíso terrenal comenzará la historia de la humanidad. Una historia de dolor, de esfuerzo, de sufrimiento, de infelicidad. Sin embargo, el destino originario no podía perderse: la esperanza de recuperar la felicidad eterna quedó asegurada por el mismo Dios cuando se encarnó en la figura de Cristo, el Salvador.

El «flujo de infelicidad» que resultó de la felicidad suprema como un «subproducto» de la envidia que las Formas separadas concibieron hacia las Formas unidas a los cuerpos, no tendría por qué entenderse como un simple «despilfarro» del caudal de felicidad acumulado en los bienaventurados. El sistema de concatenaciones que podemos constatar en el sistema tomista, en medio de su estructura claramente mítica, logra cerrar en este punto fundamental al concluir que la infelicidad eviterna de los condenados, lejos de perderse, es reaprovechada para incrementar la felicidad de los bienaventurados. Recordemos el texto de

Santo Tomás que ya hemos citado, sobre el incremento que la beatitud eterna de los Santos recibe de la contemplación de los sufrimientos también eternos de los condenados.

11. *El «cierre» de la concepción tomista de la felicidad no es filosófico sino teológico-dogmático*

Por último, *nos atrevemos a considerar la doctrina y la teoría de la felicidad de Santo Tomás, tal como ha sido expuesta en sus líneas esenciales, como el prototipo de toda la verdadera doctrina y teoría de la felicidad.*

Pero a continuación tendríamos que añadir que se trata de una doctrina y de una teoría mítica, más aún, de una teoría afectada del tipo de falsedad propia del «estado teológico» o mitológico. Y según esto nos encontraríamos ante una verdadera teoría y doctrina de la felicidad, cuanto a la poderosa arquitectura formal de su construcción, que logra «cerrar», imaginariamente al menos, todos los eslabones de la cadena, pero sin dejar de seguir siendo una teoría de la felicidad mitológica, cuanto a la materia de los mismos eslabones utilizados para enlazar los diversos tramos de la armadura global. En vano se habrá pretendido sustituir, o al menos ocultar esos eslabones míticos de la teoría tomista presentando otros eslabones abstractos como los que, pongamos por caso, presentó Louis Lavelle al ofrecer frente a Martin Heidegger una conexión abstracta (no mitológica) entre la existencia humana y la alegría (o la felicidad); porque al retirar los eslabones míticos (Encarnación, Eucaristía) el encadenamiento entre la existencia y la felicidad se rompe de nuevo.

4. El modelo II. Espiritualismo asertivo ascendente

1. *Improbabilidad de una concepción espiritualista asertiva ascendente de la felicidad*

La importancia de las concepciones espiritualistas ascendentes la entendemos, más que por las ideas precisas que sobre la felicidad puedan derivarse de ellas, por el marco que ofrecen para el desarrollo de

conceptos y de Ideas de felicidad que puedan surgir por vías particulares muy diversas. En concreto, el modelo II, aunque ascendente, suele presuponer una fase previa descendente, en la que, sin embargo, la Idea de felicidad no tendría por qué ocupar un lugar definido. Este lugar lo ocuparía precisamente, en el proceso ascendente de recuperación del mítico estado originario del que se supone se habría descendido.

2. *Sabelio*

Si existe algún terreno en donde pudiéramos encontrar, aproximativamente al menos, la presencia de este modelo II, en tanto representa una «inversión heterodoxa» del modelo I (al menos en la versión tomista del mismo), este terreno sería aquel en el que alojamos las herejías más resonantes del cristianismo. Es en este terreno en donde nos encontramos con Sabelio, un obispo procedente de la Pentápolis libia, que a principios del siglo III actuaba ya en Roma (en la época del papa San Ceferino, 199-217), encabezando el partido de los *patripasianos*, una herejía antitrinitaria, próxima al arrianismo, que había defendido Noeto de Esmirna, y después Epígono y Cleómenes.

Sabelio fue excomulgado por San Calixto (217-222), que había sucedido a San Ceferino en la silla de San Pedro. Tras una especie de reconciliación con el papa San Dionisio (259-268) —ante quien su acusador, Dionisio de Alejandría, fue a su vez acusado de triteísmo— su doctrina se renovó en el siglo IV, en la doctrina de Marcelo, obispo de Ancira (el «marcialismo»). Los ecos de la doctrina sabeliana, en confluencia con el arrianismo, se escucharán durante siglos —por ejemplo, en el unitarismo de Miguel Servet y en el de Isaac Newton—, y llegarán hasta nosotros, ya sea a través del idealismo alemán (ante todo, del idealismo de Hegel: y esto dicho sin necesidad de aceptar las exageraciones de Maret), ya sea a través de ciertas iglesias protestantes, muy especialmente las del pentecostalismo.

No conocemos directamente los escritos de Sabelio; sólo a través de sus discípulos y de las condenaciones de la Iglesia, o las refutaciones de los Padres apostólicos (San Hipólito, San Epifanio y, principalmente, Atanasio —o el Pseudoatanasio—, es decir, el autor anónimo de la *Oratio IV contra Arrianos*, que podemos consultar en la *Patrología Griega* de Migne, vol. 26). Pero ni los discípulos ni los críticos

concuerdan al referirnos sus doctrinas. Por nuestra parte nos atenemos a la versión del Pseudoatanasio, que es la que más se aproxima a lo que buscamos.

En efecto, en la versión del Pseudoatanasio se nos habla, ante todo, de la enseñanza de Sabelio relativa a una *Mónada* originaria y primitiva, de naturaleza espiritual, pero todavía en «estado embrionario» y, por tanto, en estado de la que podríamos considerar como «afelicidad» (hoy diríamos: felicidad inconsciente).

Esta Mónada se desarrollaría después sucesivamente (en el tiempo, pero no sólo en él) según la tríada trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De este modo las tres personas coeternas del dogma ortodoxo de la Trinidad (sin perjuicio de las discrepancias entre la tradición latina —según la cual el Espíritu Santo procede *ab utroque* del Padre y del Hijo—, y de la tradición griega) aparecen como un despliegue sucesivo en el tiempo de la Mónada originaria. Un tiempo que más tarde tomará la forma de tiempo histórico, organizado según el esquema de las tres edades: Joaquín de Fiore, Lessing, Hegel, incluso Auguste Comte y... Adolf Hitler.

Estaríamos por tanto ante una Mónada que, en su desarrollo o evolución, experimenta una suerte de dilatación y llega a ser lo que antes no era, en virtud de su aumento en extensión. Y, por fin, la Mónada se desplegará como una tríada, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que no son propiamente tres sustancias pero sí la misma Mónada en tres manifestaciones distintas suyas, que los sabelianos llamaron personas (*prosopa*). Por tanto, las personas de la Trinidad no serían propia y simultáneamente eternas; ni lo sería el propio Dios trinitario, que sería un «Dios en devenir» haciéndose a través del hombre, si lo decimos al modo de Hegel.

Dios es el Padre del Antiguo Testamento, y este mismo Padre es Hijo cuando se hace cuerpo a través de la Virgen María, que es su madre según la carne. Después de su manifestación como Espíritu Santo y en este momento, los individuos serán salvados y justificados. Las doctrinas de Joaquín de Fiore (1131-1202) tuvieron una gran influencia en la organización del tiempo histórico según las tres fases (correspondientes a las edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), que están en la base de nuestra división de la Historia en Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Son las tres edades que Lessing distinguirá en el proceso de la «educación del género humano» y que explícitamente vincula a Joaquín de Fiore. La influencia de Lessing (subra-

yada ya por K. Löwith, en *El sentido de la historia*, trad. española, Aguilar, 1968) se hizo sentir en los socialistas sansimonianos en Francia, e incluso en la «ley de los tres estadios» de Auguste Comte. A través de un libro de Dimitri Merejkovski, *Tercer testamento del Cristianismo*, estas ideas llegaron, con el libro de un escritor ruso alemán, Arturo Möller van den Bruck, cuyo título *Das dritte Reich* (El tercer Reino), nos lleva muy cerca de los delirios de Hitler.

La felicidad, propiamente dicha, quedará, desde estas coordenadas, propuesta hacia el futuro. Sólo podrá manifestarse en el momento de la aparición de los hombres, pero alcanzará su plenitud en la época de la resurrección de la carne en forma de cuerpo glorioso (en la versión hegeliana: cuando el Espíritu objetivo, que organiza el cuerpo histórico y social del Género humano, se sustancia como Espíritu Absoluto, y alcance, a través del arte, de la religión, de la sabiduría, el «conocimiento de sí mismo», verdadero fin de la Historia).

Muchos de quienes en nuestros días, asumiendo la concepción de un espíritu originario que actúa ya por detrás de las primeras formas de la vida orgánica y llega a desarrollarse como ser humano, ponen como fin supremo de este ser humano en lo que ellos llaman Cultura, en sentido espiritualista («Cultura» como contenido del «Espíritu» que entra en la Historia a través de los «Estados de Cultura»), y cifran en el disfrute de la Cultura el verdadero contenido de la felicidad, específicamente humana, deberían considerarse como «pulsaciones» diversas de las corrientes que los sabelianos inyectaron en el cristianismo. Muchas ideas de Ortega sobre la Cultura merecerían ser reinterpretadas desde estas perspectivas espiritualistas.

3. *Teilhard de Chardin*

Las ideas del padre Teilhard de Chardin, relativas a una evolución convergente del hombre y de los organismos vivientes hacia un «punto omega» (por ejemplo, en *La activación de la energía*, Taurus, 1965), recuerdan también los esquemas sabelianos, aplicados a la reinterpretación de la «biosfera» (término que fue acuñado por Eduard Suess, y luego por Vladimir Ivanovich Vernadski). El propio Teilhard subrayaba que «la idea de que el universo tiende hacia alguna forma de unidad final ha obsesionado el pensamiento de todos los filósofos y no tiene nada de nuevo». Pero añadía: «Lo que tiene de originaria y fe-

cunda la noción de centro-complejidad es imponer, por su misma estructura, en el término de las síntesis cósmica, una serie de determinaciones positivas...» Genéticamente hablando —es decir, observando desde la posición que ocupamos en el espacio tiempo—, Omega, aseguraba Teilhard, se presenta esencialmente ante nosotros como el centro definido por la última concentración sobre sí misma de la noosfera y, por tanto, indirectamente, de todas las isosferas precedentes. En él, por tanto, una complejidad máxima de amplitud cósmica coincide con una centralidad cósmica máxima. Ahora bien —y esto es lo que nos interesa por nuestra parte— Omega irradia «verdaderamente en el Cielo del Porvenir como el motor y totalizador completo de la Centrogénesis; bajo su atractivo y su imagen los centros cósmicos elementales se forman y profundizan en su matriz de complejidad. Y, recogidos por él, esos mismos centros acceden a la inmortalidad, desde el instante en que, transformados en *eucentros* (es decir, personales) se hacen estructuralmente capaces de entrar en contacto, centro a centro, en su consistencia suprema».

¿Cómo dudar que la concepción teilhardiana del Universo sobreentiende que esos *centros eucéntricos* son las fuentes mismas de la felicidad?

5. El modelo III. Espiritualismo asertivo neutro

1. *Correlacionismo y dualismo*

El modelo III constituye otro marco general muy importante, no ya para construir a partir de él alguna teoría de la felicidad, sino para definir las líneas maestras de construcción de teorías, es decir, de relaciones entre los fenómenos positivos y negativos de la felicidad. Por lo demás, la construcción particular dependerá de las premisas particulares, cuya acción será visible en cada caso.

Las teorías neutras (en relación con el criterio de la derivación descendente o ascendente de la felicidad, respecto de la infelicidad) podrán desarrollarse o bien según la forma correlacionista, o bien según la forma dualista. Las teorías correlacionistas tenderán a subrayar cómo la felicidad sólo aparece en el contexto de la infelicidad, así como recíprocamente. Las teorías dualistas, en cambio, tenderán a defender de algún modo los esquemas de «transformación idéntica»: la

felicidad procede de la felicidad y la infelicidad procede de la infelicidad. Estaríamos ante dos mundos distintos, que podrían, sin embargo, con-vivir yuxtapuestos.

2. *Correlacionismo*

Las concepciones correlacionistas de la felicidad podrían considerarse como una estilización metafísica de un esquema comúnmente utilizado, no sólo en la vida cotidiana, sino también en los laboratorios de Fisiología o de Psicología de la sensación y de la percepción. Nos referimos al «esquema diferencial» aplicado al análisis de las sensaciones o de las percepciones, según el cual es necesario constatar la necesidad de un contraste entre sensaciones o percepciones, en general, para que estas mismas sensaciones o percepciones puedan tener lugar. Según este esquema, no sería posible siquiera hablar de sensaciones o de percepciones «absolutas»: toda sensación o toda percepción se produce, no como una «impresión simple» (tal como lo pensaban los empiristas ingleses, por una excitación directa de una terminación nerviosa de los nervios dorsales aferentes), sino por un contraste diferencial de impresiones a través del cual recogemos, no tanto estímulos o excitaciones, cuanto *razones* entre estímulos o excitaciones. Estas razones incluirían desde el principio «sensaciones» de placer y de dolor. No hablaremos, por tanto, de sensaciones o de impresiones elementales, que más tarde entrarían en relaciones de contraste u oposición; porque son las sensaciones o las impresiones mismas las que se producen en ese contraste, en esa oposición correlativa.

Por lo demás, el esquema diferencial se aplica a escalas muy diversas. Por ejemplo, a escala de lo que los psicólogos gestaltistas llamaron *forma* y *fondo*; pero también a la escala de las sensaciones correspondientes a las cualidades «secundarias» (no hay sensación de «rojo» sino de un grado de rojo que contrasta con otro, no hay sensación de «re», sino de un re natural que contrasta con un re bemol o con un mi, etc.). Fisiológicamente el esquema diferencial tendría que ver con la estructura misma de la corriente nerviosa mediante la cual el nervio sensitivo asume un «estado de excitación» al que ha de seguir un correspondiente «estado refractario». Sería imposible según esto, por razones de electroquímica fisiológica, que un nervio permanezca indefinidamente en un determinado estado de excitación sensorial placentera o dolorosa.

Una neuralgia del nervio trigémino (por ejemplo, la llamada «neuralgia esencial», propia de la «enfermedad de Trousseau»), es un dolor fulgurante, pero paroxístico y discontinuo, que dura unos segundos —a veces un minuto—, pero cae espontáneamente en fase refractaria, asociada a un cierto placer [*aponía*] que desaparece con el nuevo «trallazo». La sabiduría popular conoce el carácter efímero de las sensaciones placenteras y dolorosas («no hay mal que cien años dure») y la estrecha necesidad del contraste entre las sensaciones de placer y de dolor. Una continua e indefinida sensación de placer «embota» el nervio afectado, al igual que lo hace una continua e indefinida sensación de dolor. Lo que traducido a un terreno más complejo (en el que intervienen múltiples sensaciones elementales) nos pone delante de la sentencia de Goethe: «Nada más insoportable que varios días seguidos de felicidad.» Observación que repitió Bernard Shaw: «No hay nada más fastidioso que una serie de días felices; no se los desearía al peor de mis enemigos.»

Está muy generalizado entre los mismos cristianos un cierto recelo hacia la felicidad de los bienaventurados, cuya felicidad parece próxima al aburrimiento y al hastío. Se percibe una cierta incompatibilidad entre la vida eterna y la felicidad eterna. En esta perspectiva abunda la conocida «hipótesis de Lessing» que sirve para exponer plásticamente esta situación de incompatibilidad entre la felicidad tranquila y constante y la verdad intemporal: «Si Dios tuviese en la diestra toda la verdad [diríamos, toda la felicidad] y en la siniestra el puro tender a ella, con la condición de que yo debería errar por toda la eternidad, y me dijese: "Elige", me precipitaría humildemente sobre su siniestra y le diría: "Padre, he escogido: la verdad pura [la felicidad eterna] sólo para Ti."»

3. *Dualismo alma/cuerpo y felicidad/infelicidad*

Sin embargo, una teoría de la felicidad ajustada al modelo III es algo más que una resultante de componer el esquema diferencial aplicado al campo fisiológico. En general estos esquemas correlacionistas tienden a desarrollarse teóricamente en forma de un dualismo metafísico, regido casi siempre por la regla de adscribir la felicidad al espíritu, y la infelicidad al cuerpo.

Dejando de lado, por razones de espacio, concepciones antiguas o medievales, podríamos considerar, en efecto, en este contexto, algunas

concepciones recientes de la felicidad que terminan atribuyendo la felicidad al espíritu y la infelicidad a la materia, al cuerpo. Tal sería el caso del dualismo cartesiano (representado no sólo por Descartes, sino también por Malebranche y por Pascal). También cabría recordar aquí a la *Christian Science*, para la cual tanto la enfermedad, como la curación proceden del espíritu. Pero en general, la felicidad, como la salud, habrá que considerarla como un atributo del espíritu que, por naturaleza, sería incapaz de enfermar o de ser infeliz. La infelicidad, la enfermedad o la muerte, tendrían su raíz en el cuerpo. Y por ello, desde un punto de vista práctico, la felicidad definitiva sólo podría alcanzarse mediante algún procedimiento que condujera al espíritu hacia su liberación del cuerpo.

Resultaría tarea inacabable la de enumerar las concepciones de la felicidad que tienen que ver con este tipo de dualismos. Cabría señalar, por ejemplo, ciertas ideas atribuidas a órficos y pitagóricos, relativas a la doctrina del cuerpo como «cárcel del alma» (*soma sema*); el alma feliz desde su origen encontraría la infelicidad en el momento de ser «aprisionada» en el cuerpo (en boca de Segismundo: «El delito mayor del hombre es haber nacido»). La felicidad aparecerá como término de una purificación, de una catarsis, de un rescate de los elementos espirituales de la felicidad, etc.

La teoría de la catarsis admite desarrollos macabros, cuando se pone en mano de determinadas sectas destructivas, que incitan al suicidio colectivo de sus fieles, a quienes dicen intentar ayudar a saltar de un mundo degradado, y a veces a punto de derrumbarse, para abrirles las puertas a la felicidad en ultratumba. El 18 de noviembre de 1978 el reverendo Jim Jones indujo a morir (administrándoles una sopa con cianuro) a 912 personas reunidas en un «Templo del pueblo» instalado en la selva de Guayana (Jim Jones era muy conocido en Estados Unidos, e incluso había recibido apoyo del presidente Jimmy Carter). El 19 de septiembre de 1985, el gran sacerdote Datu Mangayanon, llevó a la muerte a sesenta feligreses en Mindanao. En Wakayama (Japón) murieron, el 1 de noviembre de 1986, siete miembros de la «Iglesia de los Amigos de la Verdad». En Seúl, el 28 de agosto de 1987, murieron treinta y dos personas de la iglesia de la diosa Park Soon-Ja. En Waco (Tejas) hubo más de ochenta muertos de la secta de los Davidianos el 19 de abril de 1993. Al menos cuarenta y ocho miembros de la Orden del Templo del Sol, dirigida por un tal Luc Jouret, murieron el 5 de octubre de 1994 en Suiza, etc.

Hemos recordado estos sucesos recientes para mostrar cuánto puede dar de sí la busca de la felicidad en una visión espiritualista del Mundo.

6. El modelo IV. Espiritualismo absoluto procesionista

1. *Los dos máximos representantes del espiritualismo absoluto: Plotino y Berkeley*

Esbozaremos, en los párrafos que siguen, las dos versiones más importantes del espiritualismo absoluto procesionista, representadas por dos sistemas filosóficos habitualmente reconocidos en la Historia de la Filosofía, como las expresiones más relevantes del espiritualismo y del idealismo filosófico, y en cuyos ámbitos respectivos se han desarrollado importantes teorías y doctrinas de la felicidad: el sistema del neoplatonismo (nos atendremos a la versión de Plotino) y el sistema del idealismo material (nos atendremos a la versión de Berkeley).

El sistema de Plotino (205-270) suele ser considerado como la última gran manifestación de la filosofía griega: es necesario tener en cuenta que se trata de un sistema «pagano» y no cristiano. El sistema de Berkeley (1685-1753) es la primera exposición explícita del idealismo moderno (denominada por Kant «idealismo material»); un sistema que únicamente es concebible, para quienes le otorgan el reconocimiento de una filosofía, más allá del mero delirio, desde las coordenadas del espiritualismo creacionista cristiano (de hecho, Berkeley fue obispo de la Iglesia anglicana). Cabría establecer una analogía de proporcionalidad muy estrecha entre las relaciones del sistema de Aristóteles y de Santo Tomás (que hemos analizado en el marco del modelo I) y las relaciones entre el sistema de Plotino y el de Berkeley (de las que nos ocupamos a propósito del modelo IV).

El procesionismo descendente es una característica común a Plotino y a Berkeley. En Plotino el procesionismo cobra un aspecto marcadamente degeneracionista (aunque sin llegar a las posiciones del degeneracionismo gnóstico, que solían acabar con la sustantivación del Mal), que no se percibe en Berkeley. La expansión del degeneracionismo encontraba el freno de los dogmas centrales del cristianismo (los dogmas de la Encarnación y de la Redención).

2. *La felicidad del Uno*

Plotino edifica un sólido y original sistema emanatista que, contemplado desde el sistema aristotélico, parece que hubiera buscado establecer puentes entre las «cortaduras» derivadas de la dicotomía original que Aristóteles estableció entre el Acto Puro y la Potencia. Cortaduras que serán características de la escala descendente de Aristóteles, y que implicaban la independencia absoluta, cuanto a la sustancia, entre el Acto Puro y el Mundo físico en perpetuo movimiento. Ocurre como si Plotino hubiese «desdoblado» en sucesividad los atributos que Aristóteles había identificado con el Acto Puro, hipostasiándolos como entidades que van fluyendo por emanación (*ekklampsis*) unas de otras: *Uno, Nous, Logos*.

Pero el Uno es presentado por Plotino con caracteres profundamente antiaristotélicos. El Uno es un primer principio, pero no se le atribuye como esencia el pensamiento: si el Uno pensase, dice Plotino, tendría un atributo, y en lugar de ocupar el primer rango, ocuparía el segundo. Porque aun cuando se limitase a pensarse a sí mismo ya sería múltiple (*polla estai*), es decir, sería pensamiento y cosa pensada. «Si la perfección le pertenece [al primer principio, al Uno] él será perfecto antes de que exista el pensamiento, y no tendrá necesidad alguna de que el pensamiento exista, porque antes de todo pensamiento él se basta a sí mismo. Luego no piensa [*oukara noesei*]», dice en la *Eneada* V, 6, 2.

Nos parece evidente que Plotino no pretendió edificar la figura del Uno como figura de una entidad a la cual, por analogía al menos, pudiera asimilarse el hombre. Tampoco la felicidad humana sería una «reproducción analógica» de la supuesta felicidad del Uno.

El Uno ya no se limita a mover el Mundo (como el Acto Puro de Aristóteles): el Mundo es emanación del Uno. «Todo lo que existe después de lo primero depende de éste, inmediata o mediatamente.»

No es éste el lugar para seguir el análisis del neoplatonismo según sus diferentes doctrinas emanatistas. Tenemos que circunscribirnos al análisis del puesto que, en este sistema expuesto a lo largo de los diversos tratados que se agrupan en las seis *Eneadas* (nueve tratados por cada *eneada* o novena), ocupa la idea de la felicidad.

Y la primera constatación que podemos hacer, y que es sin duda significativa para medir la importancia de la felicidad en el sistema de Plotino es ésta: que la felicidad es asunto que Plotino comienza a tra-

tar ya en la primera *Eneada* (le consagra todo su tratado cuarto) y que vuelve a tratar en la sexta *Eneada* (en su último tratado, y como cúpula del sistema). Y en este tratado, Plotino se ocupa precisamente de la felicidad del Uno.

En la primera *Eneada* Plotino comienza considerando la concepción ontológica de la felicidad en cuanto «acuerdo de cada ser con su naturaleza». Plotino no cita a sus antagonistas; pero sin duda la fórmula que él rechaza, además del sabor aristotélico que tiene (por analogía distributiva entre las naturalezas que actúan en el cosmos) manifiesta un inequívoco aspecto estoico (basta recordar las definiciones de Cleantes o de Diógenes el Babilonio que hemos citado en otro lugar de este libro). Sin embargo, no nos parece que las diferencias entre la concepción de la felicidad de Plotino y la concepción de los estoicos pueda advertirse a escala de estas fórmulas o definiciones abstractas o funcionales («acuerdo, ajuste y homología de cada naturaleza consigo misma»). Aunque Plotino utiliza fórmulas similares, podrían ser reinterpretadas dentro de su sistema (la argumentación I, 4, 1 es, como observa Brehier, la argumentación clásica contra la moral estoica, que aparece en Cicerón, *De finibus*, III, 21, 22; pero la tesis de I, 4, 2 estaría dirigida menos contra los estoicos que contra el modo a como entendían el estoicismo sus críticos).

La diferencia está en los «parámetros» a los que habría que referir las homologías. Y estos parámetros tienen que ver con el cosmos material y corpóreo (el Mundo) y con el Uno incorpóreo. Los estoicos habían concebido la felicidad no tanto como una felicidad subjetiva o for (deleite, goce, placer), sino como la felicidad objetiva que resulta de la integración de cada naturaleza en la armonía del cosmos real y cuasi divino (basta recordar el *Himno al Sol* de Cleantes). Pero los neoplatónicos habrían concebido la felicidad no ya en el curso de un proceso de integración en el cosmos, sino en el curso de un proceso de alejamiento de él, con el fin de integrarse en el Uno, en la medida en que ello fuera posible, en cada caso.

3. *La felicidad humana*

Sólo algunos seres, de entre el conjunto de los que constituyen la *Scala Naturae* pueden «huir» del Mundo a fin de aproximarse a la realidad desbordante del Uno. La fórmula definicional abstracta-funcio-

nal (que podría ser suscrita por Platón, por Aristóteles, por los estoicos, por los neoplatónicos, por Plotino, por Santo Tomas...): «La felicidad es la posesión del bien», alcanza, en cada caso, según los parámetros implícitos (si se quiere, parámetros ocultos) de la función, valores enteramente diferentes. La fórmula servirá a Aristóteles (según la interpretación que hemos dado en el párrafo anterior) para concluir la imposibilidad de aplicar la felicidad a los hombres. Sólo el Acto Puro es feliz por esencia, sin que pueda decirse que los seres del Mundo, ni siquiera los hombres, tengan privación (*stéresis*) de felicidad. La doctrina de la felicidad por esencia del Acto Puro, de Aristóteles, equivale, por tanto, a un reconocimiento de que los hombres no tienen por qué esperar la felicidad verdadera, la felicidad por esencia. Pero al mismo tiempo viene a implicar una especie de requerimiento hacia la «reconciliación» con la Naturaleza y, en particular, con la naturaleza humana, a fin de que ésta se mantenga en su justa posición, sin esperanzas vanas y sin desesperanzas trágicas. La «fórmula funcional de la felicidad», en manos de los estoicos, iba referida también a la reconciliación con el Mundo. El Cosmos es divino, y lo es el hombre en el Cosmos; lo que permitirá hablar, en principio, de una felicidad futura, cosmopolita, no ya en términos de goce o de deleite, sino de «ajuste» con la Naturaleza. En ese ajuste pondrá la virtud. Por ello es la felicidad, como virtud, la que puede asumir su significado para el destino del hombre. No es la virtud como «cumplimiento del deber formal» (tal como la entendió, «a la prusiana», más o menos burocrática, Kant, al redefinir el estoicismo «como escuela que pone la felicidad en la virtud»; sobre Kant diremos unas palabras más adelante).

Esta misma «fórmula funcional», entre los neoplatónicos, tiene poco que ver con la «reconciliación del hombre con el Mundo»; tiene más que ver con el distanciamiento de él, y aun con el distanciamiento de la propia sociedad humana. Plotino representa el prototipo de la «implantación gnóstica» (no política) de la filosofía. La felicidad poco tiene que ver con la inmersión en el Mundo de la «solidaridad humana». Plotino tiende más bien a una devaluación sistemática del Mundo y de la Vida, derivada de su mismo distanciamiento. «Los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y el grito de los actores.» Más aún: «Se quejan de la pobreza, de la desigual distribución de las riquezas entre los hombres. Ignoran que el varón

sabio (o *spoudaios*) no desea la igualdad en estas cosas, que no cree que el rico lleve ventaja al pobre, ni el príncipe al súbdito» (II, 9, 9).

Hay en efecto dos géneros de vida: la vida de los sabios (*tois spoudaios*) y la vida de los hombres vulgares (*tois poiois*). Émile Bréhier, en su libro sobre Plotino, subrayó, hace ya muchos años, cómo Plotino, sin perjuicio de su estilo descuidado de vida (que le asemejaba a veces a un mendigo), participó, en su mejor época, de una especie de aristocratismo que era común a los mantenedores del helenismo, pertenecientes a una burguesía rica y viajera, orgullosa de su cultura. De hecho Plotino tuvo gran predicamento entre damas distinguidas; algunos senadores, y hasta el emperador Galieno y su esposa Salonina asistieron a sus conferencias.

4. *La felicidad humana es distinta de la felicidad de los místicos cristianos o gnósticos*

La felicidad —éste sería el mensaje de Plotino— sólo puede alcanzarse por la aproximación al Uno. No podemos esperar comprender al Uno desde los procedimientos de la razón discursiva, o del pensamiento que nos permite organizarnos en el Mundo inteligible; el Uno se nos muestra a través de una presencia o *parousia* superior a la que nos depara la ciencia, obtenida por la razón discursiva. La ciencia implica multiplicidad y, por tanto, con ella, el alma se aparta de lo Uno y se sumerge en el número y en la pluralidad (VI, 9, 4). Lo que deseamos con el nombre de «felicidad» no será, por tanto, una progresión perpetua hacia el porvenir, sino el goce de lo que, desde ahora, podemos experimentar. Y no puede hacerse consistir en el goce del Bien supremo, sino en la presencia de este mismo Bien supremo ante nosotros. «Absolutamente en Dios ya no forma sino uno con él, como si su centro coincidiera con el centro universal» (VI, 9, 10).

La concepción plotiniana de la felicidad, como presencia del Uno intemporal con el que el hombre se identifica (quedando subordinado a esta presencia el goce o deleite que pueda irradiarse de ella) no debe confundirse con el éxtasis místico. El éxtasis de Plotino está «tallado» desde la Tierra. No es el Uno quien viene al hombre, es el místico mortal quien sale de la temporalidad. Al alma se le impone, para poder ascender hasta el Uno, la máxima y suprema lucha en la que ella debe hacer todo su esfuerzo, a fin de no quedar sin participación de la mejor de

las visiones; y si ella la alcanza, «ella será feliz gracias a la visión de la felicidad» (*es o men tujon makarios oxi makariam tezeamenos*, I, 6, 7).

Las descripciones neoplatónicas del Bien Presencial podrían ser interpretadas como meras construcciones abstractas tendentes a establecer la identificación entre la felicidad formal y la felicidad objetiva. Pero lo cierto es que también recuerdan otras descripciones «experimentales» que psiquiatras, antropólogos e historiadores del pensamiento nos han ofrecido, utilizando en sus descripciones, obviamente, las categorías de la temporalidad psíquica o social. Por ejemplo, hace ya más de un siglo, Pierre Janet (*Les obsessions et la psychasténie*, París 1903) habló del fenómeno de la «presentificación», como una «captación unitaria de un conglomerado de estados psíquicos y percepciones fenoménicas que quedan conexionadas inmediatamente por una relación de continuidad con las experiencias registradas en el pasado y las expectativas enclavadas en el futuro». Insistimos en que el concepto de *presentificación* está tallado desde la plataforma del decurso temporal, utilizando, por ejemplo, la idea de «inflación del instante presente» (como dice López Ibor refiriéndose a ciertas experiencias del obsesivo, en sus *Lecciones de Psicología*, Madrid, 1957), o bien la idea de la «integración» de los instantes o ahoras sucesivos en un presente que desborda no sólo el *nunc* instantáneo, sino también el campo de presencia del que habla Husserl. Francisco Alonso-Fernández expone este concepto constructivo con gran claridad: «Este verdadero presente estaría representado por una especie de meseta, producto de la integración de varios "justamente ahora" puntiformes... aparece vivido en algunos enfermos maníacos, en estas dos particularidades: la atomización ("átomos cronológicos") y el "presente saltígrado" (cada ahora no está debidamente integrado con los ahoras precedente y siguiente, quedando entre ellos como un pequeño espacio muerto, con lo que el tiempo vivido no puede progresar como una continuidad sin saltos)» (*Fundamentos de la Psiquiatría actual*, pág. 258).

Desde este punto de vista, el fenómeno de la presentificación neoplatónica, más que por referencias a descripciones clínicas, todas ellas contaminadas de cierto sabor patológico (próximas a lo que los psiquiatras conocen como «psicosis de angustia-felicidad» de Leonhard, propias del éxtasis asociado a ciertos estados esquizofrénicos y epilépticos), quedaría ilustrada por descripciones no patológicas, ofrecidas por algunos genios, y que son muy positivas en cuanto a lo que llamamos «integración de sucesiones en una sola visión global». Tal pudo

ser el caso de Mozart, de quien se dice, por algún biógrafo, que escuchaba el curso de una sinfonía como si sus sonidos estuvieran dados en un presente, y no en una sucesión. Por otra parte, Mircea Eliade (*Imágenes y símbolos*, Taurus 1974) se ha referido a las experiencias yoga que logran una «salida del tiempo» análogas a las que se producen en el éxtasis o en la experiencia mística. Éxtasis o experiencia mística que algunos (López Ibor, *op. cit.*) concretan en estas dos características: 1) el sujeto se siente fundido a un mundo exterior (cósmico o teológico), 2) la detención del tiempo, la experiencia descrita por Nietzsche como el «Gran Mediodía».

Estas dos características parecen encontrarse en la descripción que Plotino ofrece de la *parusia* del Uno ante el sabio. Lo que serviría para demostrar que la concepción de la felicidad de los neoplatónicos era acaso algo más que una mera «construcción lógica» (o retórica), dados sus paralelismos con fenómenos clínicos o biográficos que muy poco tienen que ver con la metafísica neoplatónica. Recíprocamente, la metafísica neoplatónica, por sí misma (y precisamente debido a su propia arquitectura lógica y dialéctica) tampoco se deja reducir a la condición de mera descripción de algún estado patológico, precisamente porque esta metafísica contiene también la crítica al éxtasis esquizofrénico, farmacológico o conductista (yoga, derviches giróvagos...). Las *Enéadas* de Plotino terminan con este texto:

«Aquel que puede penetrar con el pensamiento en su propia sustancia y adquirir así conocimiento de ella se encuentra asimismo en este acto de conocimiento y de conciencia en el que el sujeto que conoce es idéntico al objeto que es conocido... el amor que el alma siente hacia sí misma la lleva a conocerse y a unirse a Dios. Así se ha dicho con razón que el hombre está en este mundo terrenal en una cárcel, porque ha huido del cielo, y que trata de quebrar sus cadenas; porque al volverse a las cosas terrenales, asimismo se ha abandonado, y se ha apartado de su origen divino; es, como dice Empédocles, «un fugitivo que ha desertado de su patria divina». Por eso la vida del hombre vicioso es una vida servil, impía e injusta... La justicia, por el contrario, consiste, como con razón se ha dicho, en que cada cual lleve su función, o dar a cada uno lo suyo: tal es la verdadera justicia.»

Podríamos añadir: la justicia consiste en dar al hombre vulgar lo que es propio del hombre vulgar, y al sabio lo que es propio del sabio. Porque el sabio, en cuanto hombre feliz, es ante todo aquel que por medio de su razón, ha alcanzado la evidencia de la miseria y degrada-

ción que todos los valores temporales comportan. Por eso, el accidente que contra su voluntad pueda sobrevenir al sabio, en nada debe alterar su felicidad (I, 4, 3). Añade poco después (I, 4, 8): «En cuanto a los dolores que él mismo padezca, si son fuertes, los soportará tanto como pueda; si son superiores a sus fuerzas, podrán con él. En cualquiera de los casos, no excitará la piedad con sus sufrimientos. Dueño de su razón en todo punto, no dejará que se extinga en él la luz que le es propia: de la misma suerte sigue brillando en el fanal la llama, no obstante la tormenta desencadenada, pese al violento soplo de los vientos.»

5. *El idealismo de Berkeley como ontologismo cristiano*

Muy brevemente nos referiremos ahora a la concepción de la felicidad contenida en el sistema metafísico del espiritualismo de Berkeley. Un idealismo que mana antes de un espiritualismo teológico que del reduccionismo psicológico propio de la tradición inglesa, y que Berkeley, sin duda, aprovechó, para apoyar su propio sistema, pero desbordándolo. Berkeley, que era obispo irlandés, y muy activista en el terreno apostólico, aunque incorporó el reduccionismo empirista de Locke todo lo que pudo (a fin de atacar la tesis de la existencia de la sustancia material exterior, reduciéndola a la condición de «afección de mi mente»), no se adscribió jamás al «principio de la inmanencia subjetiva», porque él partía, no de la duda cartesiana en la existencia del Mundo exterior, sino precisamente de la conciencia de estar envuelto por la realidad de Dios (según demostró Luce, esto mismo le ocurrió a Malebranche, que decía «ver en Dios a todas las cosas»). Cabría decir que Berkeley, respecto de Locke, se mantiene en la relación de Malebranche respecto de Descartes. Precisamente es este presupuesto «ontologista» lo que dará lugar a que Fichte, desde su idealismo absoluto, considere a Berkeley nada menos que como un «materialista», por admitir la realidad de entes (aunque sean espíritus y divinidades) capaces de determinar la conciencia humana, comprometiendo su libertad.

Lo que Berkeley buscaba (como Malebranche) era defender los principios de la fe cristiana. Todo debía subordinarse al principio de la omnipotente espiritualidad divina. Y el principal obstáculo que este principio encontraba, según él, era precisamente la tesis de la existen-

cia absoluta de objetos o sustancias corpóreas en el Mundo exterior. Porque esta tesis implica, según Berkeley, el reconocimiento de unas legalidades autónomas que siguen necesariamente su curso al margen del poder divino: «En esta sustancia material absoluta se refugian los más confesados y perniciosos enemigos de todo conocimiento humano y divino.» En su virtud, añade (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, §CXXXIII), «si finalmente, lo mismo los escépticos que los ateos quedan reducidos al silencio para siempre, al suponerse solamente espíritus e ideas... hay que concluir que nuestra doctrina debe ser admitida y abrazada firmemente».

El espiritualismo absoluto de Berkeley sólo es explicable, a nuestro entender, desde el creacionismo cristiano. Al menos sólo cuando se le contempla desde este creacionismo, el idealismo material de Berkeley deja de ser una extravagancia o un simple delirio. Porque entonces no es otra cosa sino un desarrollo de este creacionismo llevado al límite. Y siguiendo los cauces del racionalismo económico más estricto. En efecto, el racionalismo de Berkeley podría sustanciarse de este modo: «Si Dios crea las cosas del Mundo que percibimos, y las conserva segundo a segundo en su existencia, es más económico —porque a Dios no le supone mayor esfuerzo— crearlas cada vez que un sujeto consciente las perciba, admirando de este modo su gloria, que no despilfarrar energías manteniendo en la existencia a seres que ningún sujeto va a percibir.» En cualquier caso, la existencia de las cosas materiales no es inmediatamente evidente: lo único inmediatamente evidente son las sensaciones de estas cosas que nosotros experimentamos. Otro tanto habían afirmado Descartes y Locke. Pero Descartes había tenido que apelar al Dios veraz de la Teología natural, para fundamentar nuestra creencia en el mundo exterior; Malebranche había ido más lejos: la única razón que yo tengo para creer en la existencia del Mundo exterior es que Dios mismo —ahora, el Dios de la Teología dogmática, el Dios de la Revelación— me lo ha revelado a través del libro de Moisés, cuando nos dice que en el principio creó Dios el Cielo y la Tierra (no deja de ser interesante recordar que Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, defendió una tesis muy parecida a la de Berkeley, aunque desde otros contextos). A Berkeley le parece una verdad inmediata y obvia que las cosas que componen el mundo no tienen subsistencia sin una mente en la que apoyarse, y que su ser (*esse*) consiste en ser percibido (*percipi*). Por lo que, consecuentemente, siempre que no son percibidas actualmente por mí, o existen en mi

mente o en la de otro espíritu creado, o bien no tienen existencia alguna, o bien subsisten en la mente de algún espíritu eterno.

El espiritualismo absoluto de Berkeley, a través del creacionismo cristiano llevado al límite, alcanza un radicalismo aún mayor que aquel al que pudo llevar el emanatismo de Plotino. «El alma no está en el mundo, sino que el Mundo está en el alma», decía Plotino V, 3. Berkeley incorpora esta proposición de Plotino a su sistema.

Su última obra, de 1744, tiene mucho que ver con la felicidad positiva, a través de la Medicina: *Siris, una cadena de reflexiones filosóficas e investigaciones referentes a las virtudes del agua de alquitrán* (Berkeley conoció en América el «agua de alquitrán» —resina de pino cocida en agua— como remedio contra la viruela y la erisipela, y la elevó a la categoría de panacea; de hecho la ensayó en la población irlandesa como remedio contra la erisipela, la viruela, el asma y la indigestión...). Además el alquitrán es un efecto de la acción de Dios sobre los cuerpos (y espíritus) humanos que la reciben: en cierto modo, Dios mismo deja de permanecer alejado del Mundo en su transcendencia, y se hace presente en él, a través del alquitrán. Como Luce advierte (*Berkeley and Malebranche*, Oxford, 1934), mientras que en Locke la deidad es transcendente, en Berkeley es inmensa.

«Ser es, ser percibido» (*esse es percipi*). Pero, ¿por quién? Sin duda por un sujeto capaz no ya sólo de ser percibido, sino por un sujeto capaz de percibir, por un sujeto definido precisamente por esa capacidad activa de percibir, según el principio *Esse est Percipere*: «ser es percibir». Pero, ¿percibir qué? Responde Berkeley: lo que es percibido: «Ser es ser percibido.»

Esto demuestra que Berkeley está dando al Ser (al existir) dos sentidos totalmente diferentes. Un sentido pasivo («ser es ser percibido» —que es el que suele serle atribuido—) y un sentido activo («ser es percibir»). Dios, creador del Ser (el existente), consiste, en cuanto creador, en ser activo y, por tanto, percipiente. Pero también los sujetos humanos existentes, en cuanto percipientes, son seres percipientes activos. ¿Y qué es lo que perciben? No las cosas materiales, que no existen; pero tampoco perciben a Dios, «cuya cara no puede ser vista por nadie». Los hombres pueden percibir las Ideas de las cosas creadas por Dios. En consecuencia, cuando Berkeley afirma que el «ser es el ser percibido» se está refiriendo, sin duda, al ser de las cosas del Mundo, que consiste en estar siendo creadas y conservadas en el ser por Dios. Pero cuando se refiere a los sujetos espirituales humanos, el ser ya no es un

ser percibido, sino un ser percipiente. El sujeto humano es, ante todo, un ser que percibe las diversas Ideas que son percibidas por él.

Ahora bien: ¿cómo se entretejen estas Ideas? ¿No sería necesario postular una sustancia espiritual que las enlace? Hume, que formulará explícitamente esta pregunta, la responderá negativamente: «No existe la sustancia espiritual.» Pero Berkeley no podría haber aceptado este tipo de respuestas, pues la contradicción que ella encarna es evidente: el sujeto que percibe la multiplicidad de Ideas que proceden del Mundo debe también poder de algún modo conocerse a sí mismo.

Ahora bien, si percibir es conocer las Ideas que existen al ser percibidas, ¿cómo podrá el sujeto humano, que es activo, percibirse a sí mismo mediante una Idea que tendría que consistir en el mismo ser percibido por el propio sujeto? «A mi entender (responde Berkeley, en el *Tratado sobre los principios*, §CXLII, acuñando una distinción *ad hoc* entre ideas y nociones) no es posible decir que tenemos una Idea de un ser activo o de una acción, aunque sí que tenemos una noción de lo uno o de la otra.» Con esta distinción Berkeley cree poder mantener la consistencia del sistema de su idealismo absoluto.

6. *La felicidad humana como obediencia pasiva*

¿Y qué puesto puede corresponder a la Idea de felicidad en el sistema de Ideas del espiritualismo absoluto, de Berkeley? Sin duda un puesto relacionado con el «destino del Hombre» y de su posición en la jerarquía del Universo.

Pero es en el momento de intentar responder a la pregunta por el puesto de la felicidad en el sistema de Berkeley cuando podemos calibrar hasta qué punto prima en Berkeley el componente creacionista cristiano de su espiritualismo. Un componente que lo aleja de Plotino y lo acerca a Santo Tomás, del mismo modo que también a Santo Tomás su creacionismo le alejaba de Aristóteles.

La felicidad humana habrá de existir, ante todo, como una percepción que el propio sujeto, como ser activo, tiene de sí mismo, es decir, de su propia actividad. Pero no en el sentido claramente reduccionista («psicofisiológico», diríamos hoy) desde el cual Locke había entendido estas percepciones del placer o del dolor. El bien y el mal moral no son, tal como lo entiende Locke, sino la sensación de placer y de dolor, o de aquello que nos procura el placer o el dolor: «El bien [objeto de la

felicidad en toda la tradición filosófica y teológica, como hemos dicho] y el mal morales sólo son la conformidad y disconformidad entre las acciones voluntarias y alguna ley, por las cuales llegamos al bien y al mal a través de la voluntad y el poder de un legislador; y ese bien y ese mal, es decir, el placer o el dolor que acompaña al cumplimiento o violación de esa ley, es a lo que llamamos recompensa o castigo» (*Ensayo*, libro II, cap. 28, 5). Pero Locke ya había dicho que lo que mueve el deseo es la felicidad (*happiness*) y sólo eso (*Ensayo*, II, 21, 42).

Berkeley, en cambio, tiene que vincular el deseo de la felicidad, así como la percepción de los bienes y de los males que la propician, a Dios. Berkeley parece asumir en sus escritos el que venimos llamando «Principio de felicidad», a propósito sobre todo de los debates que constituyen el contenido de su obra *Sobre la obediencia pasiva, doctrina cristiana de no resistencia al supremo poder* (un sermón pronunciado en Dublín, en la capilla del Trinity College, y publicado en 1712).

En efecto, la doctrina del amor propio o amor a sí mismo, que ya había expuesto Sócrates, es para Berkeley el fundamento de la afirmación según la cual «todos los hombres desean aquello que mejor les lleva a la felicidad». Y esto (es decir, lo que venimos llamando Principio de felicidad) será el criterio que da Berkeley de lo bueno y de lo malo. Si bien invirtiendo el orden tomista: no es tanto el Bien aquello por lo cual se define la felicidad (o el mal, la infelicidad), sino que es la felicidad la que define al bien (correspondientemente al mal, cuando nos aparta de la felicidad).

Pero nuestro bien supremo depende, en última instancia, de la voluntad de Dios omnipotente, y por ello habremos de conformarnos en nuestros actos con la voluntad de Dios, a pesar de las ventajas que circunstancialmente pueda traernos la desobediencia. Y, ¿cómo conocer la voluntad divina, utilizando únicamente los recursos de la razón humana (es decir, poniendo entre paréntesis la Revelación)? Aquí es donde Berkeley se distancia ya por completo de Plotino y de Aristóteles, cuando reservaban la posibilidad de la felicidad sólo para algunos hombres escogidos.

No es sólo la revelación, sino la razón natural, cree Berkeley, la que establece que Dios, por ser infinitamente bueno, también deseará la felicidad (el bien) de todos los hombres. La perspectiva de Berkeley asume entonces un giro procesionista: la felicidad viene de Dios, y la infelicidad, de los hombres que resisten la voluntad divina, que quiere que todos los hombres sean felices. Berkeley procede como si estuvie-

ra fundamentado en la misma voluntad divina, no ya la felicidad, sino el deseo de felicidad al que se refiere el Principio.

¿Y cómo podemos poner en práctica este bien común que se supone es deseado por Dios? Berkeley desconfía de la esperanza en una felicidad que pudiera ser alcanzada por la humanidad por medio de las decisiones que cada cual pudiera tomar en su momento mirando al bien común. Confía en cambio en que la obediencia a un sistema estable de normas o leyes, que están ajustadas a la felicidad de todos, es el mejor modo de alcanzarla, aun cuando la aplicación de estas normas dé lugar, en ocasiones, a grandes sufrimientos e infortunios de los hombres buenos. Por lo demás, cree que los principios prácticos conducentes al bienestar universal (tales como: «no jurar en falso», «no robar») son evidentes y pueden ser considerados como expresión de la voluntad divina (*Passive Obedience*, §11), sin perjuicio de reconocer que algunas veces tiene lugar una imposición sobre los sentimientos subjetivos, incluso sobre el sentimiento de benevolencia o de clemencia (sin embargo, Berkeley pone ciertas limitaciones a su principio de obediencia pasiva cuando el que manda sea un tirano o un loco que ponga en peligro la vida y hacienda de los ciudadanos).

La doctrina de la obediencia pasiva de Berkeley, como método para alcanzar la felicidad universal, se opone directa y explícitamente al principio de la anarquía. En esto confluye con la doctrina de Hobbes: «Sin la ley de la sociedad no hay educación, ni orden, ni paz entre los hombres, y el mundo se convierte en un amasijo de miseria y confusión.»

En resumidas cuentas: toda la impresionante metafísica teológica de Berkeley no parece haber tenido el vigor suficiente para establecer una doctrina práctica de la felicidad distinta de la doctrina ordinaria de cualquier Iglesia dogmática. Ni Berkeley, como tampoco Báñez o Molina, pudieron explicar filosóficamente cómo un espíritu que había sido creado por Dios, a su imagen y semejanza, podía resistirle. La única evidencia práctica es que obedeciéndole, adaptándose, será más fácil alcanzar la felicidad.

Lo que Berkeley viene a ofrecer a los hombres, y en particular a sus feligreses, es la evidencia de que sin religión no cabe vida moral. Y a su vez, que los miembros de la nueva dinastía de los Orange —que incrementó la represión contra los irlandeses rebeldes— deben ser respetados, como diría cualquier obispo anglicano disciplinado. No hace falta que ofrezca justificación filosófica alguna dentro del sistema. Lo importante es la evidencia práctica de las ventajas que repre-

senta la obediencia. Si queréis ser felices, debéis seguir deseando vuestra felicidad, pero en la medida en que este deseo forme parte de la voluntad divina. Voluntad que se manifiesta por el hecho de promover nuestra felicidad a través de las normas emanadas de las autoridades eclesiásticas y civiles, a las que es preciso obedecer. Aquí encontraréis vuestra felicidad, y no en peligrosas aventuras de desobediencia a la Iglesia o al Gobierno. Todo esto recuerda bastante la «dulzura de obedecer» de la que habló Nietzsche.

Y también podríamos ver esta enseñanza como una suerte de estoicismo («Obedecer a Dios es la Libertad»); pero un estoicismo que, en lugar de ir referido al hombre general, al hombre metafísico, al cosmopolita, y al Cosmos global no menos metafísico, se adaptase a un tipo más positivo de Hombre y de Mundo, a saber, a los hombres que viven dentro de una Iglesia y de un Estado muy concreto. Toda la grandeza y aun el potencial revolucionario que pudiera tener el estoicismo al confiar en la razón de cada cual o del grupo la interpretación de los «hados que nos dirigen suavemente si los obedecemos» se evapora en el prosaísmo de este obispo irlandés, que ni siquiera se atreve a llevar hasta el final, como lo hizo Hobbes, el principio de la obediencia, porque le pone los límites de la propia vida y hacienda, y sin que sea capaz de precisar cuáles deban ser estos límites, si los de una choza o los de un palacio.

Sin embargo, no se le puede negar a la doctrina de la felicidad de Berkeley un alcance práctico y «realista», de sentido común, cuyo valor es por lo menos equivalente al de los libros de autoayuda, que en nuestro presente permiten a algunos autores aconsejar a sus lectores conductas de conformismo que también les llevan a la vida feliz.

7. El modelo V. Espiritualismo absoluto ascendente. La versión del «idealismo de la libertad» de Johann Gottlieb Fichte

1. *Fichte contra Berkeley*

El sistema del idealismo absoluto podría considerarse como una versión «vuelta del revés» del espiritualismo idealista de Berkeley. Una vuelta del revés mediante la cual pueden quedar resueltas muchas de las inconsistencias insuperables que presentaba el idealismo de Ber-

keley, y que sólo por apelación a postulados tomados de la Revelación —el postulado de la existencia de Dios, el postulado de la identificación de la voluntad de Dios con la voluntad de una Iglesia y la de esta Iglesia con la voluntad de un Estado positivo— intentaban ser enmascarados. La «vuelta del revés» de la que hablamos podría definirse como si hubiera tenido lugar mediante un desplazamiento del «lugar transcendente» que ocupaba el Dios cristiano en el sistema de Berkeley, hacia el «lugar inmanente» ocupado por el espíritu humano-divino que Fichte identificará con el Yo absoluto.

Desde este punto de vista cabría afirmar que Fichte (transformando la herencia de Spinoza en espiritualismo) abrió el camino a Hegel, en el momento en el cual también éste «desplazaba» la posición transcendente que tradicionalmente ocupaba el Dios de la Ontoteología hacia una posición inmanente en la cual Dios en devenir, al modo sabeliano, va haciéndose a través de la Naturaleza y de la Historia del hombre. Es evidente que las coordenadas de estos sistemas metafísicos determinan casi por completo el lugar que a la felicidad pueda corresponderle en el destino del hombre y en su puesto en la jerarquía del cosmos.

En cualquier caso, Fichte ha creído necesario dar al idealismo material de Berkeley la «vuelta del revés», precisamente porque advierte, en este sistema, la figura de un materialismo explícito (en la terminología que venimos utilizando: de un «materialismo asertivo»). Pero la «vuelta del revés» que Fichte da a Berkeley no tendría por qué ser interpretada como orientada hacia el ateísmo. En la «disputa del ateísmo» —que se suscitó en Alemania en los años finales del siglo XVIII (se desencadenó precisamente a raíz de un artículo de Fichte, publicado en 1798, «Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina», que le costó su expulsión de la Universidad de Jena)— Fichte no pretendió asumir una posición anticristiana, sino, por el contrario, intentaba dar una interpretación racional (por vía del alegorismo) de las creencias del propio cristianismo, del dogma de la Encarnación (Dios hecho Hombre).

2. *El Yo de Fichte no es un Yo psicológico*

Solamente quien está ya implantado en la realidad efectiva —piensa Fichte— podrá profundizar en ella. Pero la realidad efectiva, en la que el hombre está implantado, no podría estar fuera del mismo hom-

bre, a título, por ejemplo, de un ideal transcendente e inaccesible por definición (como lo era el Dios de Berkeley, o, después de él, la *cosa en sí* de Kant). La realidad efectiva se entiende a través de la realidad inmanente del hombre activo y libre, a la que Fichte llama el Yo (*Der Ich*). Un Yo que no ha de entenderse siempre como un sujeto enfrentado a un objeto. Porque en este caso su libertad quedaría siempre comprometida: tendría que elegir entre el determinismo de las cosas que envuelven al sujeto, como un yugo externo, o entre el idealismo material subjetivo, propio de quien busca liberarse de ese supuesto yugo externo. El principio real capaz de envolver, desde el principio, al sujeto y al objeto, es el Yo absoluto, y por ello no puede ser el Dios transcendente de Berkeley (ni el Uno de Plotino).

¿Y dónde se manifiesta este Yo absoluto que no se reduce al sujeto cognoscente o al objeto por él conocido? Fichte cree encontrar su lugar en la *acción* mediante la cual el sujeto se enfrenta a las cosas para dominarlas, antes aun que para «conocerlas». «En el principio era la acción», dice Fichte, como Goethe lo decía en su *Fausto*. Pero la capacidad de este Yo activo absoluto (sobre el que Fichte edifica su idealismo absoluto), para poder desempeñar el papel de un primer principio lógico de la «ciencia absoluta», se pone de manifiesto en la intrincación de este Yo con aquellos dos principios lógicos que, desde siempre, han presidido la edificación de cualquier ciencia: el principio de identidad (A = A) y el principio de contradicción (A ≠ no A). Recíprocamente —sostiene Fichte— estos dos principios lógicos sólo se entienden (más allá de su inerte dibujo algebraico) cuando ellos representan a la misma actividad del yo que los formula, tanto en el momento de mantener su identidad *sustancial* (A = A) como en el momento de enfrentarse con lo que no es Él (A ≠ no A), lo que nos pone en presencia de la *causalidad*.

Por tanto, la vida misma del Yo absoluto se encuentra en la dialéctica del principio de identidad y del principio de contradicción. De hecho si estas fórmulas algebraicas (que Fichte utiliza en su *Teoría de la ciencia*) tienen algún sentido, es porque en ellas se expresa el mismo Yo activo que se mantiene idéntico a sí mismo (A = A) en su oposición a las cosas (A ≠ no A).

La realidad en la que nos asentamos consiste, por tanto, en la *posición* del Yo ante sí mismo, y en la *contraposición* a un no Yo que se opone al Yo. El Yo y el no-Yo aparecen limitándose mutuamente. En esta limitación recíproca habrá de darse la síntesis constituida por la

misma contraposición del Yo absoluto dividido en partes (yo, tú, él...) que se nos dan a través de un no Yo también dividido en partes (las diversas cosas del Mundo).

Habrá que reconocer, por tanto, una determinada *anti-tesis* del Yo ante el no Yo, que nos abre hacia la *causalidad* y el realismo, y una determinación (*tesis*) del Yo por el Yo que nos abre hacia la *sustancialidad* y hacia el idealismo. La síntesis sólo podrá tener lugar por la mediación del Yo absoluto; un Yo absoluto que se manifiesta como aspiración infinita en el Yo concreto, y como finitud en el no Yo. Gracias a ello el Yo puede ser reconocido como idéntico a su libertad, a una libertad que busca el desbordamiento de los determinismos causales exteriores.

La dialéctica de la acción práctica sólo podría resolverse en una síntesis «enmarcada», en la medida en que ella implica la anulación del no Yo. Pero entonces nos encontraríamos con que es la libertad misma la que queda anulada. Y ésta es la razón por la cual Fichte cree que la dialéctica entre el Yo y el no Yo sólo puede encontrar una resolución postulando el Yo absoluto *in fieri* que, en su infinitud, pueda comprender los opuestos del Yo y del no Yo.

Ahora bien, ese Yo absoluto debiera ser Dios, es decir, un Dios transcendente capaz de desbordar la inmanencia empírica. De él debieran emanar los contrarios, a semejanza de como emanaban del Uno de Plotino, o incluso del Dios de Berkeley. Estaríamos asistiendo, de este modo, al espectáculo de un proceso —el de la construcción del sistema del idealismo absoluto— que, comenzando por la vuelta del revés del Dios transcendente del idealismo material, termina «volviendo a su vez del revés» a las posiciones anteriores, mediante la afirmación de un Dios transcendente.

Sin embargo, cabría advertir que la «vuelta del revés» que Fichte habría tenido que dar a Berkeley, para poder comenzar la edificación de su sistema, no queda simplemente anulada por esta nueva inversión, como se anula una transformación recta que desplaza el punto R al S mediante la transformación inversa que devolviese ese punto S al R. En nuestro caso, estaríamos ante una transformación circular idéntica, mediante la cual el punto R describe un semicírculo que le lleva a S, y S contiene la trayectoria circular que le devuelve a R. Y ocurre que el sentido del movimiento habrá cambiado en esta transformación circular: cuando partimos de R, está figurando como principio pretérito del movimiento; cuando volvemos a él, a través de infinitos puntos,

entre ellos S, P ya no figura como principio pretérito, sino como fin futuro, que habrá de alcanzarse recorriendo los infinitos pasos que en cada instante nos separan de él.

En todo caso, no pretendemos tanto «salvar» o disimular las inconsistencias que, sin duda, advertimos en la construcción metafísica de Fichte, cuanto evitar la conclusión simplista de quienes dan por evidente que Fichte ha capitulado y ha vuelto sencillamente a aceptar las condiciones de la Ontoteología (el Dios transcendente) que comenzó a impugnar al comenzar a dar su «vuelta del revés».

Podríamos entender, de ese modo, y esto es lo que nos interesa, la razón por la cual la concepción fichteana de la felicidad suprema se mantiene a distancia diametral de la concepción de la felicidad de Berkeley, a pesar de que el curso de sus pensamientos también le lleva a desembocar en Dios. Porque el Dios de Fichte aparece en el horizonte del futuro, como un *Summum*, mientras que el Dios de Berkeley aparece en el horizonte del pretérito, como un *Primum*. Por ello, la felicidad, tal como la concibe Berkeley, sólo podrá alcanzarse obedeciendo sin resistencia a las leyes positivas que Dios ha establecido desde la eternidad (leyes que se manifiestan en las revelaciones de la Iglesia anglicana y en los decretos del Estado de los Orange). Pero la felicidad, tal como Fichte la concibe, sólo podrá ponerse en el final de un proceso indefinido de la Humanidad (en un «progreso ascendente») que la llevará desde su estado inicial hasta un estadio final en el que alcanza la libertad o, mejor dicho, el principio de una libertad cuyo término se le aparecerá siempre como un horizonte visible, aunque inalcanzable.

En cualquier caso, la felicidad tendrá ya muy poco que ver con los sentimientos subjetivos de contento, satisfacción o placer. La felicidad humana es el horizonte objetivo ante el cual el hombre se encuentra. Un hombre que se abre a los hombres que luchan, sufren y perseveran en la acción que les conduce a la libertad. Y tiene muy poco que ver con el sometimiento a las normas de la Iglesia o del Estado, de un Antiguo Régimen, porque tiene mucho más que ver con los proyectos de una cultura creadora, a través de cuya acción el hombre puede encontrarse a sí mismo. «¡Sé quien eres!»

3. *La felicidad humana se orienta hacia el futuro*

El principal efecto de la «vuelta del revés» que Fichte da al espiritualismo absoluto de Berkeley es, sin duda, la transformación, de indudables consecuencias metodológicas para todas las ciencias naturales, de la orientación procesionista (descendente) del espiritualismo neoplatónico en una nueva orientación progresista (que anuncia muy de cerca el evolucionismo) en las ciencias cosmológicas, biológicas o históricas del siglo XIX.

Por lo que toca a la doctrina de la felicidad, el cambio de orientación implica el desistimiento de la tendencia de poner la felicidad «en el principio», de suerte que la infelicidad, el dolor y la muerte, debieran aparecer como un resultado, o acaso como una degeneración, de una felicidad originaria.

En su lugar la Idea de felicidad comenzará a presentarse como Idea que pertenece al futuro (al destino) de la Humanidad, de una Humanidad que está haciéndose, a partir de un estado originario de no felicidad o incluso de infelicidad. Y esto sin perjuicio de que Fichte afirme también que, al menos en el terreno de la esencia, la vida es lo mismo que la felicidad («La Vida es lo mismo que la Felicidad; digo Yo», en *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806, primera lección). Y más adelante (*Dritte Vorlesung*) añade que la vida real del saber es, en su ser (*Seyn*) interno y en su esencia el Absoluto mismo. Entre el Absoluto o Dios y la esencia en sus raíces vitales más profundas no hay ninguna separación. El hombre (dice en su cuarta lección) no está determinado por la desgracia (*elende*), puesto que él participa de la amistad, el sosiego y la beatitud (*Seligkeit*).

Este cambio de orientación podrá constatarse en muchos lugares de la obra de Fichte, pero principalmente, de un modo negativo, cuando expone (en la última conferencia, la quinta, de su serie sobre el destino del sabio, Jena, 1794) su crítica a la concepción degeneracionista de la Historia de la humanidad (representada por Rousseau). Y, de un modo positivo, cuando nos ofrece (en *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, Berlín 1806, y en los *Discursos a la Nación Alemana*, Berlín 1807-1808) su famoso esquema —su teoría de las cinco edades— sobre el ritmo del desarrollo progresivo de la historia humana. En realidad, la perspectiva ascendente en la consideración de la historia o del destino del Hombre está presupuesta, aunque no está detallada, en el momento mismo de comenzar la crítica al «degeneracionismo» de Rousseau.

Esto se advierte claramente en la quinta conferencia ya citada: «Os he definido el destino del hombre como consistente en el progreso de la cultura.» En esta expresión nos parece que «Cultura» ha de interpretarse, no en el sentido de la cultura subjetiva (*Bildung*) sino en el sentido de la cultura objetiva, es decir, en el sentido del «Reino de la Cultura». Expresión que es propia del mismo Fichte: *der Reiche der Cultur*, como también la expresión: «República de los pueblos de Cultura» (*Völksrepublik der Cultur*) de la que habla en los *Caracteres*.

Y así, Fichte se enfrenta con quien, «con más poderosa elocuencia», ha negado esta verdad del progreso de la Cultura, es decir, Rousseau. Fichte ve a Rousseau como un hombre cuya energía fue más pasiva que activa: «Sentía el dolor, pero no sentía los enemigos que la humanidad posee para socorrerse mutuamente.» Fichte anuncia una forma distinta de ver las cosas, la forma propia de los hombres activos, cuyo temple activo se expresa en una filosofía animosa, progresista y no derrotista. Esta filosofía «animosa y progresista» es la filosofía del idealismo. Porque los hombres activos y nobles saben que cuanto mayor capacidad de acción y nobleza alberguen sus pechos, tanto más dolorosa será la experiencia que les espera. La felicidad subjetiva (psicológica), según esto, no figura en la concepción de Fichte como el motor de las acciones de los hombres. La felicidad no se busca: se está ya en ella con todos los dolores que ella arrastra, por el hecho de ser hombres. Lo que mueve a los hombres es su destino hacia lo mejor, aquello que la especie tiene ya trazado. «El dolor [la infelicidad] está descontado: es un factor indispensable en el plan del perfeccionamiento del hombre.» Fichte reproduce el argumento estoico: Hércules fue un héroe precisamente porque tuvo que esforzarse en sufrir y superar sus trabajos. Sin leones, Hércules no existiría. Sin embargo, esta recuperación del estoicismo no tiene el sentido de un enfrentamiento de las virtudes éticas o morales con los vicios (enfrentamiento absurdo que Kant había intentado canonizar). Y esto debido a que los esfuerzos o virtudes del hombre activo y noble no van referidos tanto al perfeccionamiento de los sujetos individuales, según una tabla de virtudes y vicios ya preestablecida, o impulsado por un imperativo categórico formal, cuanto a la «perfección de la especie», de la Humanidad: «Detenerse y llorar sobre la corrupción del hombre, sin tenderle una mano, es femenino. Castigarle y avergonzarle, sin enseñarle cómo debe ser, es inhumano. Acción, acción: ése es el remedio y ése es nuestro destino.»

En las conferencias que «a petición» dio Fichte en el estío de 1805,

Sobre la naturaleza del Sabio, dice: «Todo hombre, por noble que sea su naturaleza, está combatiendo sin cesar por los instintos sensuales, los cuales pueden llegar a ocultarle su origen divino, viviendo en continua lucha consigo mismo, sin verdadero contento ni dignidad. Sólo la conciencia le recuerda [a quien la tiene] la fuente de su vida, y sólo por ella puede llegarle la verdadera felicidad y sabiduría.»

4. *La felicidad humana y el destino de Alemania*

En resolución, a través de su concepción de la Cultura, y de su desarrollo a través de la Historia, la metafísica de la felicidad de Fichte viene a parar en una doctrina espiritualista, políticamente implantada (en el destino de Alemania), que pone la felicidad del hombre en el progreso de la Cultura, en sus diversas ramificaciones, pero siempre entendida al modo como la teología tradicional entendía al Reino de la Gracia. A saber, desde una perspectiva soteriológica. Y con esto Fichte está anticipando la última equiparación del «Espíritu» —tradicionalmente vinculado a la vida religiosa o mística (a la «vida espiritual»)— con la «Cultura».

La Idea de felicidad de Fichte se implica así con la concepción romántica de la Cultura («el mito de la Cultura») como expresión del Espíritu infinito que se vuelve al arte y a la ciencia (protegido, eso sí, por el «Estado de Cultura», expresión acuñada también por el propio Fichte) como única vía para liberarse de las miserias de la Tierra.

Pero Fichte, sin embargo, no ve propiamente la Cultura en general, y el arte en particular (la música, la escritura, la escultura, la poesía, la ópera) como mero refugio de quien huye del dolor, como vía para emprender la *fuga saeculi*. Fichte ve en la Cultura, y sobre todo en la Cultura alemana, la expresión directa de la evolución ascendente del Espíritu (*Volsksgeist*), resultante de la lucha incesante contra la Naturaleza opresora. La felicidad no es otra cosa sino la misma realidad en proceso del Espíritu del hombre. De un Espíritu cuya felicidad muy poco tiene que ver con los placeres sucedáneos, con los deleites, con la relajación, con la paz o con la tranquilidad, a los cuales dice aspirar el vulgo. En sus estados más elevados, esta felicidad del Espíritu en movimiento cobrará una coloración religiosa, próxima a la beatitud (*Seligkeit*).

Al comienzo de la cuarta lección de las recogidas en su libro ya citado (*Advertencias para la vida beata*) dice Fichte: «Mi pensamiento es

que el hombre no ha sido formado para el sufrimiento (*Elende*), sino para participar, ya aquí abajo, en la paz (*Friede*), la tranquilidad (*Ruhe*) y la felicidad (*Seligkeit*); y pueda alcanzar la felicidad, no ya como resultado de alguna fuerza exterior, ni por la acción de algún taumaturgo capaz de aplicarle esta fuerza exterior, sino por sí mismo, tomándola con sus propias manos.» Tal beatitud es presentada por Fichte, en su quinta lección, con grandes ecos de Plotino y de Spinoza, como una «comunión con Dios, en tanto que lo Uno y lo Absoluto».

Pero la cuestión sigue siendo la de determinar el *contenido material* de esta comunión espiritual universal, dado que la Cultura humana es un «todo complejo» que engloba contenidos muy heterogéneos y contradictorios entre sí.

8. El modelo VI. Espiritualismo absoluto neutro

1. *Dificultad de identificar realizaciones del modelo VI*

No es nada sencillo encontrar una concepción historiográficamente delimitada que pueda adscribirse al modelo VI de la tabla, ya sea en el sentido dualista, ya sea en el sentido correlacionista. Sin embargo nos aventuramos a acercarnos al llamado «Gnosticismo», tal como se desarrolló principalmente en el siglo II de nuestra era (pero con importantes repercusiones en nuestro presente, en la civilización occidental), como un material susceptible de ser reinterpretado, al menos en alguna de sus corrientes, desde el modelo VI.

«En alguna de esas corrientes», puesto que ese complejo ideológico designado como Gnosticismo no es en modo alguno homogéneo, y su unidad tiene ante todo la condición de un «mero concepto historiográfico» (José Montserrat Torrents, en la Introducción a su magnífica traducción de *Los Gnósticos*, 2 vols., Gredos, 1983, precisa que en un congreso sobre gnosticismo reunido en Mesina en 1966, se acordó, para evitar un uso indiferenciado de los términos *gnosis* y *gnosticismo*, «identificar a través de los métodos histórico y tipológico un hecho determinado, el Gnosticismo, partiendo de un cierto grupo de sistemas del siglo II d.C. que vienen generalmente siendo así denominados»).

Tenemos que prescindir de todo intento de bosquejar siquiera las principales corrientes y doctrinas de los gnósticos, que sin embargo

deben ser tenidas en cuenta para nuestros propósitos. Nos remitimos a las propias informaciones que San Hipólito y San Ireneo, principalmente, nos dan sobre el particular.

2. *Aproximaciones gnósticas*

En cualquier caso, el juego de estas doctrinas opuestas de los gnósticos tiene que ver siempre algo con la felicidad. «Entonces, se cumplieron matrimonios entre los miembros de la Ogdoada: el Espíritu Santo se unió al primero, la Díada al Tercero, el Tercero a la Exada, la Ogdoada al Séptimo, el Séptimo a la Díada, la Exada al Quinto», leemos en la llamada *Epístola dogmática valentiniana*, transmitida por Epifanio en su *Panaraion*. Que añade: «Toda la Ogdoada realizó estas uniones con *placer* siempre joven, y en mezcla incorruptible —pues no estaban separados entre sí, y se unieron con *placer* irreprensible— y se produjo una péntada de seres concupiscentes y no fenoménicos cuyos nombres son: Emancipador, Definidor, Agradable...»

También los llamados «barbelognósticos» utilizan la Idea de felicidad al exponer las doctrinas de Barbelo, según las cuales la Virgen espiritual, potencia primera, eón de gloria, se une con *Ennoia*. San Ireneo: «Barbelo se glorió en la realidad, y volvió su mirada hacia la Grandeza en la que concibió con gozo y engendró una luz semejante a aquella grandeza.»

Si el Gozo, Alegría o Felicidad aparecen entre los eones espirituales, en cambio el Sufrimiento, la Tristeza y el Dolor, serán adscritos al Mundo. Hay una abundante reiteración entre las diversas corrientes gnósticas, en la concepción pesimista del Mundo, como una realidad que, lejos de ser perfecta, como obra de Dios Padre, está mal hecha y es imperfecta. Según algunos, porque es obra de un demiurgo ignorante, impulsado por Achamot, que hizo el Cielo sin conocer cielo alguno, y formó al Hombre sin saber del hombre y a la Tierra sin conocer la Tierra (San Ireneo, 5). Según otros es obra de Dios, aunque a un Dios distinto del Dios bueno, y de ese Dios es la responsabilidad del Mundo mal hecho: Zerinto sostuvo que no era el Primer Dios el que hizo al Mundo, sino una Potencia o Altísimo, que algunos llaman Fabricator. Algo semejante defendió Cerdón, y, sobre todo, Marción, el más conocido. Dice San Ireneo, 27: «Tuvo [Cerdón] por sucesor a Marción, del Ponto, el cual desarrolló la enseñanza zerdoniana blasfe-

mando descaradamente del Dios anunciado por la Ley y los Profetas. Según él este Dios es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo.» Saturnilo, en cambio, atribuyó la creación del mundo a siete ángeles; también fabricaron al hombre, pero mal, y diciendo: «Hagamos a un hombre a nuestra imagen y semejanza.» Añade San Ireneo, 24: «Lo hicieron, pero su obra no se podrá tener de pie, a causa de la poca destreza de los ángeles, y se arrastrará como un gusano.»

En cualquier caso, difícilmente podría atribuirse a los gnósticos algo semejante a un Principio de felicidad. Sencillamente porque los gnósticos no utilizan una Idea de hombre susceptible de ser tomada como sujeto de cualquier predicado. Los gnósticos dan por supuesto que los hombres están divididos en tres clases, completamente distintas e inmiscibles: los materiales (*hyléticos*), los sensibles (*psíquicos*) y los espirituales (*pneumáticos*). Esta clasificación de los hombres no tiene sólo un significado abstracto o metafísico; en ocasiones, esas clases se ponen en correspondencia con clases sociales determinadas. Se ha sugerido el paralelo entre estas tres clases de hombres de los gnósticos y las tres clases sociales de Platón. Otras veces la correspondencia es no sólo de índole social, sino histórica, porque las tres clases metafísicas se ponen en correspondencia, respectivamente, con los paganos, judíos y gnósticos. Y también encontramos correlacionadas las clases metafísicas con determinadas razas (San Ireneo, 7: «Establecen, pues, tres clases de hombres: espirituales, psíquicos y terrenales, correspondientes a Caín, Abel y Seth»). No se podría decir, por tanto, que «todos los hombres desean ser felices, o pueden ser felices». Sólo pueden alcanzar propiamente la felicidad (la gnosis) los *pneumáticos*.

9. El modelo VII. Materialismo unitarista descendente

1. *Las fases del materialismo monista*

No podemos entrar en una exposición, ni siquiera esquemática, de los orígenes y evolución de este tipo de materialismo. Como hitos principales en el origen de esta evolución podrían figurar Anaximandro (su *floruit* se pone en 547 a.C.) y muchos estoicos (por ejemplo, Posidonio).

Nos referiremos al materialismo que ha florecido en Europa en las

épocas correspondientes a las tres grandes guerras europeas (a veces con ampliaciones universales) desencadenadas entre las tres últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX: la Guerra franco-Prusiana (1870-1872), la Gran Guerra Europea (1914-1918) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

2. *El materialismo pesimista del entorno de la Guerra franco-prusiana*

Entre los años anteriores y posteriores a la Guerra franco-prusiana (que representa la victoria de una Alemania en expansión), cristaliza una gran escatología científica que gira en torno al supuesto destino termodinámico del Universo. La llamada «Ley de la Entropía», cuyo campo de aplicación estaba referido a los sistemas termodinámicos cerrados y delimitados, se extendería al «Universo», considerado como un sistema aislado. El incremento de la entropía implicaba el desorden de un universo que se suponía ordenado y jerarquizado, de suerte que los saltos de energía quedasen asegurados. Pero al llegar a su límite, los saltos términos desaparecen, y el universo quedará paralizado y destruido como tal («muerte térmica del Universo»).

¿Cómo pudo incidir esta escatología, propugnada por los máximos científicos de la época, en la concepción de la felicidad humana? Desde luego (si se mantenía la perspectiva materialista), frenando toda representación de la felicidad como destino de la Humanidad, demoliendo la Idea de esa Humanidad que había sido pensada (al modo de Fichte y de Engels) como un Ser en desarrollo indefinido, en el tiempo futuro.

La felicidad ya no podrá fundamentarse de este modo, lo que prueba una vez más las repercusiones que para el campo antropológico (al que habrá en todo caso que referir la felicidad) tienen los acontecimientos que ocurren en los puntos más lejanos del espacio antropológico (la muerte entrópica del universo se preveía en fechas futuras alejadas en cientos de millones de años del presente).

Una de las más pintorescas consecuencias, directamente referida al campo de la felicidad, que tuvo la doctrina de la muerte entrópica del universo, fue la propuesta por Wilhelm Ostwald, uno de los más prestigiosos científicos del momento, fundador de la «Liga Monista» y que pretendió deducir de la ley de la irreversibilidad de la energía la noción misma de «valor»: si todo fuese reversible no habría valores, todo sería

equivalente. Ostwald, intentando, si no ya asegurar la felicidad eviterna de una hipotética humanidad futura, sí intentando asegurar la felicidad a la mayor cantidad de hombres que pudieran sucederse a partir del presente, enunció una regla o norma suprema de conducta ética para todos los hombres que quisieran ser solidarios con la mayor cantidad posible de hombres de su posterioridad: deberían ajustarse, como si se tratase de la suprema ley ética, de un imperativo categórico, al principio del menor gasto posible de energía, a fin de disminuir los efectos de la ley de la entropía. El «imperativo energético» (una alternativa del «imperativo categórico» dice: «no malgastes la energía, trata de utilizarla». De este modo se logrará prolongar una vida humana, moderadamente feliz sobre la Tierra, acaso durante algunos siglos.

3. *El materialismo pesimista en el entorno de la Primera Guerra Mundial*

Al terminar la Gran Guerra de 1914 a 1918, el materialismo no solamente se muestra obediente a la Termodinámica, sino sobre todo a la teoría de la evolución, es decir, a la teoría de la transformación de las especies. A partir de esta doctrina algunos desembocan en una concepción escatológica de la Humanidad, que herirá también seriamente a cualquier idea de felicidad humana que pretenda rebasar el horizonte de la psicología o el de la fisiología humana. La teoría de la evolución había llevado a muchos estudiosos a la conclusión de que la vía evolutiva que condujo hacia el *homo sapiens* era una vía muerta, sin la menor garantía para el futuro. Max Scheler, en su opúsculo sobre *La Idea del Hombre en la Historia*, definió cinco Ideas de Hombre, que corresponden a otras tantas visiones del Hombre y de su Historia. Y lo que él denominó «cuarta Idea de hombre» se corresponde, más o menos, con la Idea de hombre implicada en el materialismo monista descendente, que incubó una «nueva Antropología». A lo largo del siglo XX, la Idea de que la felicidad humana estaba agarrotada por el Espíritu y por la Cultura, experimentó un vigoroso resurgimiento; de aquí la enseñanza de que la recuperación de la felicidad humana tendría que venir a través del cuerpo, en la «lucha de la vida contra el espíritu». Theodor Lessing, en *El ocaso de la Tierra y el Espíritu*, llega a decir que «el hombre es un simio fiero que poco a poco ha enfermado de megalomanía por causa de su "así llamado" espíritu». También para

Moritz Alsberg (*Die Abstammung des Menschen*, 1902 [El enigma del Hombre]), con inspiración schopenhaueriana, el hombre es la vía muerta de toda la evolución en general: es su espíritu o razón lo que está enfermo, una dirección morbosa de la vida. Ludwig Klages (*Mensch und Erde*, 1913 [El hombre y la Tierra]) y Edgar Dacqué (*Urwelt, Sage und Menschheit*, 1925 [Mundo primitivo, Leyenda y Humanidad]) insisten también en una suerte de devaluación de los valores espirituales, reivindicando los «valores vitales». Éstos los sitúa, de algún modo, entre Nietzsche y Hitler.

Advertimos que la teoría de la evolución regresiva no se ha aplicado únicamente al «tramo» de la transformación de los homínidos en hombres; también se ha aplicado a otros «tramos» de la evolución de las especies (información abundante se encuentra en el libro de Juan Luis Doménech, *Evolución regresiva del Homo Sapiens*, Gijón, 1999).

Es obvio que la concepción regresiva de la evolución humana incide muy directamente en cualquier doctrina sobre la felicidad. Ante todo, a través de la desconexión de principio entre la «felicidad individual» y la «felicidad de la especie». El hombre individual podrá estar «muy sano y feliz» dentro de su organización individual, pero la enfermedad afecta a su organización específica, al hombre mismo como especie. La felicidad individual o grupal será sólo un disfraz, un aparato ortopédico —la Cultura— que los hombres se procuran para ocultar su fracaso como especie, para ocultar su destino. El deseo de felicidad, aun en el supuesto de que fuera universal, habría de ser considerado, en todo caso, como un deseo falaz y superficial, indigno del hombre que quiere ser consciente del puesto que ocupa en el Mundo.

4. *El materialismo pesimista en el entorno de la Segunda Guerra Mundial*

Por último, en los años que rodean a aquellos en los que se desarrolló la Segunda Guerra Mundial, cabe constatar cómo el materialismo monista acude de nuevo a los esquemas degeneracionistas (y muchas veces sin darse cuenta de ello) apoyándose no ya en la Termodinámica, ni en la teoría de la evolución, sino en la Mecánica relativista, en la Física del Átomo y en la Ecología. La teoría del *Big bang*, que comenzó a abrirse camino en los años veinte (el abate Georges-Édouard Lemaître, Aleksandr Aleksandrovich Friedman, etc.), termina desarrollando una

escatología (la doctrina del *Big crunch*) que irá acompañada de otras no menos incidentes, y a plazo más corto, en el campo antropológico: agujeros negros, efecto invernadero, lluvia ácida, etc.

Esta visión catastrofista, tan extendida en nuestros días, no puede dejar de incidir sobre la concepción de la felicidad, en tanto que la felicidad aparece implicada con la cuestión del «destino del Hombre». Las concepciones optimistas sobre el Cosmos eterno, como las que desarrolló Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza*, permitían todavía plantear la cuestión del destino del Hombre como «fin de la Naturaleza». De una Naturaleza infinita que se hacía incompatible con el materialismo descendente. Las concepciones «optimistas» de la felicidad humana, de horizonte indefinido, las utopías sobre el Estado del bienestar universal, propio de una Humanidad que ha alcanzado el «fin de su Historia», siguen viviendo. Pero a su lado viven también las concepciones materialistas «pesimistas» de la felicidad humana. Al ideal de felicidad sólo le queda volverse hacia objetivos pragmáticos, que tienen más que ver con la supervivencia en la Tierra y, a lo sumo, con el «incremento sostenible» de la «calidad de vida» según modelos alternativos y en competencia «a muerte».

10. El modelo VIII. Monismo materialista progresista

1. *Materialismo progresista y evolucionismo*

Las concepciones que pueden ser englobadas en este rótulo (monismo materialista progresista), en la medida en que se proyecten sobre el campo antropológico, pueden alcanzar un alto significado en el análisis de la felicidad humana. No son concepciones metafísicas que pudieran ser relegadas a una «estratosfera» cuyas líneas en nada comprometiesen el planteamiento positivo de los problemas suscitados por la felicidad terrena. Para referirnos únicamente a la época moderna: el materialismo «progresista y evolucionista» de signo monista es seguramente una de las concepciones del Mundo que con más vigor han actuado y siguen actuando en los dos últimos siglos, como marco y guía para la integración de los grandes descubrimientos e invenciones tecnológicas, científicas, sociales y políticas de esta época. ¿Cuál ha sido su influencia en la doctrina de la felicidad?

Sin duda esta influencia ha de considerarse decisiva, sobre todo por su capacidad para desarrollar una concepción de la felicidad muy coherente, «compacta» y «rica», tanto desde una perspectiva especulativa como desde una perspectiva práctica. Coherencia, riqueza y compacidad que no garantizan su verdad (como tampoco quedaba garantizada en la concepción teológica de la felicidad de Santo Tomás de Aquino, no menos coherente, compacta y rica).

Conviene tener presente, en todo caso, que el progresismo no deriva del materialismo, y menos aún del evolucionismo, sino que es anterior a él. Fue Herbert Spencer, más que Charles Darwin, quien más contribuyó a la fusión de la Idea de Progreso con la Idea de Evolución, que Darwin, al parecer, aceptó a regañadientes. Pero la Idea de Progreso venía de antes. Como Idea «transcendental», es decir, como Idea que pretendía aplicarse a las más diversas categorías —Matemáticas, Físicas, Políticas, Tecnológicas, Sociales, etc.— parece haberse ido consolidando durante el siglo XVIII (Turgot, Condorcet, por no hablar del abate de Saint Pierre, quien dio a la Idea del Progreso un carácter universal). Así lo sostienen autores de libros tan conocidos como los de John Bury (*La Idea de Progreso*, Londres, 1920) o Gunther S. Stent (*Las paradojas del progreso*, 1980). Sin embargo, no faltan autores que, remontándose a mitos antiguos y recogiendo tradiciones etnológicas de sociedades primitivas, retrotraen el origen de esta Idea a mucho antes del siglo VI a.C. (Robert Nisbet, *Historia de la Idea de Progreso*, 1980). Discrepancias que sólo se explican teniendo en cuenta las diferencias en la definición de la Idea de Progreso que han sido adoptadas.

El materialismo progresista y evolucionista, tal como lo delineó Spencer, abría a la humanidad perspectivas muy prometedoras desde el punto de vista de la teoría de la felicidad: el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, especialmente el de la Medicina, podían servir para ofrecer a los hombres la Idea de un desarrollo indefinido en el que el bienestar colectivo y la felicidad individual podían crecer indefinidamente, sin perjuicio de episodios descendentes (que Spencer mismo admitió) pero seguidos de una recuperación ulterior.

Estas ideas materialistas, y progresistas, vinculadas a un optimismo felicitario proyectado sobre el futuro, fueron asumidas íntegramente por Friedrich Engels (Marx habló menos de ello, acaso porque era más cauto), y ellas pasaron al Diamat. Desde las ideas que Engels ofreció en su *Dialéctica de la Naturaleza* sobre el destino del Mundo, y del hombre dentro de él —ideas a las cuales movimientos ecologistas

posteriores han reprochado su insuficiencia, que atribuyen a la creencia injustificada de Engels en la inagotable potencialidad de la Naturaleza—, hasta las ideas de Lovelock sobre *Gea*, desarrolladas en el siglo XX, la concepción del materialismo monista ofrece el sistema de coordenadas más vigoroso y flexible para mantener unidos todos los contenidos del «paquete ideológico progresista» envuelto por la Idea de felicidad, de una «felicidad humanista y solidaria» llamada a acoger al hombre nuevo del futuro.

Se comprende también que en el horizonte de ese monismo materialista progresista tengan muchas probabilidades de figurar también los animales no linneanos, habitantes de otras galaxias y virtuales cooperadores con los hombres en el cuidado del Universo.

Estos postulados optimistas han sido asumidos por las «izquierdas progresistas» que se han definido muchas veces frente a las «visiones apocalípticas» de una derecha conservadora y reaccionaria, que estaría intuyendo la ruina del sistema capitalista a través de sus representaciones acerca de la «ruina cósmica». No cabe la menor duda de que el «espacio galáctico», como objetivo de la Humanidad que confía en la armonía universal (que hará posible los contactos en el futuro con los hermanos no linneanos pero inteligentes), está sustituyendo al Cielo que los cristianos tenían prometido. Si el Cielo y su gloria desempeñaban para los pobres del Mundo la felicidad que no se podía conseguir en la Tierra, o simplemente la felicidad en la que vivían los más nobles de ella, ahora es el paraíso futuro de la Tierra y de su galaxia el que devuelve a los hombres el horizonte de lo infinitamente prometedor. Es evidente que esta ideología progresista del materialismo monista, tipo Diamat, quedó notablemente comprometida tras la caída de la Unión Soviética.

2. *El materialismo de Lafargue: la felicidad y el derecho a la pereza*

Es muy frondoso el conjunto de concepciones de la felicidad humana que han germinado al abrigo del monismo materialista progresista «de izquierdas». Fijémonos, por la actualidad sorprendente que alcanzan sus doctrinas en nuestro presente, en «el caso» de Paul Lafargue, cuya inspiración materialista se mantuvo en su proyecto, pretendidamente marxista, acerca del «derecho a la pereza».

Lafargue conservó siempre ciertas ideas del rousseaunianismo y

del proudhonismo de su juventud, aun después de su adhesión al materialismo de Marx, con cuya hija Laura se había casado. He aquí una breve reconstrucción del itinerario que Lafargue habría seguido hasta alcanzar, partiendo del monismo materialista, una doctrina de la pereza, como prenda de la felicidad humana (la publicó en folleto en 1880, y en libro en 1883).

Lafargue parte de unas coordenadas materialistas evolucionistas, concretamente de Darwin, a quien había leído asiduamente (junto con Moleschott, Vogt o Littré). Los hombres proceden, por evolución, de los monos, y representan un progreso en su línea evolutiva (descubren el fuego, utilizan las manos...). De este modo, con un trabajo suave, de unas tres horas diarias, logran ganarse su vida, disponiendo del resto de sus horas *para gozar de la Naturaleza, de sus amigos y familiares, etc.*

Y es aquí donde el evolucionismo de Lafargue comienza a separarse (a bifurcarse) del evolucionismo que defendieron Marx y Engels (más de acuerdo con los grandes antropólogos clásicos, sobre todo Morgan, y su teoría de las tres fases de la evolución humana). Se diría que Lafargue, sin duda por la influencia de Rousseau, idealiza la primera fase, y aun los primeros estadios de la segunda. Aduce diversos testimonios de exploradores, como el de lord George Campbell, que descubrió a los aborígenes de Oceanía («su aspecto físico nos da la impresión de una raza superior a la nuestra»); Lafargue incluso aduce experiencias personales de España, porque «el animal primitivo no está aún atrofiado en el español», y por eso podemos ver cómo un mendigo, arropado en su *capa* agujereada mantiene su altivez primitiva y trata de *amigo* a un duque de Osuna.

La desviación del recto camino hacia el progreso habría comenzado, según Lafargue, con la invención de la agricultura, y con incremento de la producción que esta invención comporta. Pero mientras que Marx y Engels vieron en la agricultura un paso adelante en el progreso de los hombres en su proceso evolutivo hacia la civilización, en el desenvolvimiento de los sucesivos modos de producción que, con todos sus horrores y trabajos, conducen a la Humanidad a su estado final de felicidad en el comunismo, Lafargue advierte que este sobreexceso de producción, en tanto que envuelve necesariamente un sobreexceso de trabajo, lleva a los hombres a la infelicidad y al horror. A un horror que se deriva de la dominación de los explotadores, propietarios de los medios de producción. En primer lugar, de los terratenientes. Lafargue apoya esta tesis con unas observaciones de un escritor

«impregnado de proudhonismo filantrópico y cristiano», Federico Leplay. En su libro *Los obreros europeos* (1855) Leplay había aducido ya «la propensión de los baskires a la pereza» (los baskires eran pastores seminómadas de la vertiente asiática del Ural); la felicidad de la vida nómada les habría conferido una distinción notable. Y añadía Leplay: «Lo que más les repugna son los trabajos agrícolas; a cualquier causa se someten, antes que aceptar el oficio de agricultores.» Lafargue concluye: «En efecto, la agricultura es la primera forma en la que aparece el trabajo servil de la humanidad. Según la tradición bíblica, el primer criminal, Caín, es un agricultor.»

Aquí estaría, según Lafargue, el comienzo de esa sobrevaloración del trabajo de diez, doce o catorce horas diarias, que el capitalista necesita para obtener los productos imprescindibles para su vida de ocio y regalo. Una idealización del trabajo que irá acompañada de la ideología de la aceptación del sufrimiento (derivado del trabajo y de la servidumbre) que predicarán los explotadores. Lafargue comienza su libro con una frase que Thiers había pronunciado en 1849, en el seno de la comisión para la enseñanza elemental: «Quiero hacer omnipotente la influencia del clero, porque cuento con él para la difusión de esa sana filosofía que enseña al hombre que está aquí para sufrir, y no de aquella que, por el contrario, dice a los hombres: Gozad.» Diríamos: «Sed felices.» El capitalista dirá al trabajador (una vez que éste sabe que sólo con su trabajo puede vivir él y su familia, aunque sea de un modo miserable): «Trabajad, trabajad sin descanso, para crear vuestro propio bienestar.»

Pero el paso más paradójico se da, dice Lafargue, cuando son los mismos trabajadores, que conocen la necesidad de su trabajo para sobrevivir (y a la vez temen quedar parados, o tener que seguir estando desempleados) los que proclaman el *derecho al trabajo* para poder vivir, y el lema «el que no trabaja no come». «El mismo trabajo que en junio de 1848 reclamaron los obreros con las armas en la mano, lo han impuesto ellos a sus familias; ellas han entregado a los señores feudales de la industria, sus mujeres y sus hijos.»

Y es entonces cuando Lafargue acuña su lema: «El derecho a la pereza», como antítesis del lema que, según él, ofuscaba a los obreros: «El derecho al trabajo.» (Conviene recordar que ya en 1849 Moreau Christophe había publicado *El derecho al ocio*.)

Puede decirse que Lafargue añade al ocio la connotación de la pereza, acaso con una inicial intención irónica, provocativa, pero no me-

nos indicadora de por dónde iban sus pensamientos. En el último capítulo de su libro, Lafargue puntualiza: en nuestro régimen de pereza, para matar el tiempo que nos mata segundo a segundo, habrá espectáculos y representaciones teatrales de todas clases.

No es la idea de producción o de creación la que inspira a Lafargue, como inspiró a Marx y a Engels. Más bien es la idea de felicidad. Y de una felicidad basada en el consumo. Un ideal de felicidad que ya Fourier contraponía al trabajo industrial, como tarea monótona y repugnante, pero sin salirse todavía del trabajo en general, sino más bien multiplicando las tareas en una pluralidad de alternativas que pudieran abrir el camino hacia la plena felicidad de los trabajadores: «La felicidad es tener el máximo de pasiones y poder satisfacerlas.»

Pero Lafargue confía más en una felicidad que pueda venir dada a los trabajadores dentro del ocio. Y esto sólo es posible, dice, por el desarrollo de las técnicas, cada vez más avanzadas, que podrán sustituir el trabajo duro de los obreros y de los esclavos. Y cita el célebre pasaje de Antiparos, un poeta griego de la época de Cicerón, cuando cantaba la invención del molino de agua para la molienda del trigo: «¡Ahorrad el brazo que hace girar la piedra, oh molineros, y dormid tranquilamente! ¡En vano os advierta el gallo que es de día!»

Lafargue, en conclusión, mantiene las perspectivas evolucionistas y presupone la idea del progreso, implicada en el maquinismo. La actualidad de las ideas de Lafargue es evidente, pero la «actualidad» es también muy plural; y Lafargue no se alinearía, por ejemplo, con las propuestas de Juan Zerzan relativas a la «vuelta al primitivo».

Pero precisamente aquí podríamos encontrar el absurdo, por no decir el ridículo, de la doctrina de Lafargue en su requisitoria contra el trabajo (y no sólo contra el trabajo asalariado). Lafargue no parece querer renunciar a la felicidad que se deriva de las tecnologías propias de la sociedad industrial. Pero a esas tecnologías sólo pudo haberse llegado mediante el trabajo disciplinado, incluso esclavo: un trabajo que encontró su molde primitivo en la agricultura. Ahora bien, sus requerimientos contra la agricultura estuvieron pensados desde lo que ulteriormente se ha llamado la «nostalgia del Neolítico», de los agricultores, respecto de la época de sus antepasados cazadores recolectores paleolíticos (Richard Lee mostró que todavía en 1963-1965 los adultos bosquimanos *!kung* no dedicaban a la búsqueda de comida más de dos horas al día). Pero, ¿se tiene en cuenta que esta «nostalgia» tendría que ir acompañada, para ser eficaz, de la aniquilación de los

cientos de millones de hombres que sólo pudieron subsistir gracias a la agricultura? Dice Mark Nathan Cohen (en su libro fundamental *La crisis alimentaria de la prehistoria*, 1977): «El desarrollo de la agricultura fue un reajuste que las poblaciones humanas se vieron forzadas a hacer en reacción al constante aumento de sus números... sugiero que a partir de esa época [la de los cazadores recolectores de hace once o doce mil años], cuando la expansión territorial se fue haciendo cada vez más difícil, y menos atractiva como modo de adaptarse al crecimiento demográfico, se vieron obligados a hacerse todavía más eclécticos en su recolección de alimentos... en el período que va del 9000 al 2000 b.p. las poblaciones de todo el mundo se vieron obligadas a ajustarse a nuevos aumentos de sus números mediante un incremento artificial no de los recursos que preferían comer, sino de los que reaccionaban bien a la atención humana, y a los que podía hacerse producir el mayor número de calorías comestibles por unidad de tierra.»

Lafargue tampoco advirtió las dificultades encerradas en una sociedad compuesta de millones y millones de hombres felices, viviendo en un domingo indefinido, expandiéndose hacia las galaxias más próximas. No vio dificultades porque confiaba gratuitamente en la armonía universal que reina en el Cosmos (sólo manchada por las concupiscencias del capitalismo). Una armonía universal que reinará también en la futura sociedad de decenas de millones de consumidores satisfechos. Una sociedad que constituye aún hoy el ideal de tantos sindicalistas o anarquistas que aspiran urgentemente, mediante la ventajosa prejubilación, al merecido descanso, a la merecida pereza.

11. El modelo IX. Monismo materialista neutro

1. *Materialismo correlacionista*

En este tipo de materialismo, el componente monista determinará que los «gérmenes dualistas» (o simplemente: la organización dualista de los contenidos materiales, como forma más «económica» de organización) tienden a aproximarse al correlacionismo. Es decir, a un estado neutro, respecto del procesionismo o del evolucionismo. En lugar de referir la felicidad y la infelicidad a fuentes o principios diferentes o separados (espíritu/materia, entendimiento/sensibilidad, naturaleza/cultura) se procederá como si la felicidad y la infelicidad estuvieran des-

de su origen, correlacionadas necesariamente. Ni la felicidad ni la infelicidad se concebirán como estados puros. Sin embargo, el dualismo estará rondando siempre en el fondo; un dualismo que sigue contraponiendo dos regiones o partes diferenciadas de la realidad material, a las que asignar la condición de «principios del bien y de la felicidad» y de «principios del mal o de la infelicidad». A veces, este dualismo de regiones, se hace corresponder con la oposición entre la Naturaleza y el Hombre (o la Cultura, sobre todo la Cultura de la Civilización industrial). La Naturaleza (la *Gea* de Lovelock, por ejemplo) se sobreentenderá como autorregulada, como un principio de felicidad; el Hombre (o la cultura industrial) será un principio de desorden, de contaminación, y de infelicidad. Los males procederán del hombre, de la Cultura; la felicidad, de la Naturaleza. Un dualismo semejante entra en la composición de muchos movimientos ecologistas (sin que con esto pretendamos decir que todos los ecologismos se reducen a estos componentes). Pero se advierte en muchos movimientos ecologistas la tendencia a atribuir al hombre (a la civilización industrial) la responsabilidad del mal, de la degeneración, de la contaminación nuclear (lluvia ácida, efecto invernadero, agujero de ozono...). La Naturaleza, *Gea* principalmente, permanece en cambio como principio de la salud, de la regeneración y de la felicidad. Estos componentes se hicieron visibles en muchos participantes del Foro Global de Río de Janeiro (junio de 1992), con indios xavantes (en traje regional) incluidos. En la llamada «Carta de la Tierra» de la Declaración de Río, firmada por 120 jefes de Estado, se intentó establecer una normativa en defensa de la Naturaleza, capaz de frenar la evolución industrial, contaminadora y depredadora. En los planteamientos de la Conferencia de Kioto (1997) puede también advertirse la presencia de esta metafísica dualista cósmica.

2. *La «felicidad canalla»*

La «entidad» o «síndrome teórico-práctico» que pretendemos aislar mediante el rótulo de «concepción canalla de la felicidad», o «práctica de la felicidad canalla» no tiene, al menos en principio, intención descalificadora o reprobatoria. Su intención es antropológica, sin perjuicio de las connotaciones despectivas que arrastra el término «canalla». La concepción canalla de la felicidad (que vive cómodamente dentro del materialismo neutro) querría mantenerse en el ámbito de este

razonamiento: «Como sabemos con seguridad que no podemos esperar nada de una hipotética vía futura en la que nosotros o nuestra especie pudiera encontrar la felicidad eviterna, no podemos dudar de que estamos viviendo una vida cuyos límites son muy estrechos en el tiempo, por lo que lo único razonable y prudente será aprovechar el escaso tiempo de la vida útil para procurarnos el mayor gozo posible.» Esta concepción es canalla porque es propia de cánidos humanos, es decir, de gentes que viven de los frutos que se crían en los cercados que los hombres cultivan, según sus propias normas (sus «culturas»), pero manteniéndose a distancia de ellos; y esto de dos modos, contrapuestos entre sí: o bien tomando sólo lo que les es necesario de esos bienes, y despreciando todos los demás (sería lo que hacían los cínicos, al modo de los perros), o bien entrando a saco en los cercados, como carroñeros insaciables, como las hienas, para disfrutar de todos los bienes que ellos puedan seleccionar, y que se les hayan apetecido según su placer. A esta segunda clase de gentes es a las que llamamos canallas (el término «canalla» del español procede del latín *canis*, a través del italiano *canaglia*).

La canalla se aproxima a estas Ideas moribundas heredadas de las grandes visiones de la felicidad, como destino metafísico de los hombres en el Universo, concebidas por hombres como Aristóteles o Plotino, como Santo Tomás o Spinoza. En esta gran tradición metafísica, los elementos subjetivos de la felicidad, es decir, los componentes de la felicidad formal (deleite, goce, placer) quedaban reabsorbidos en sus componentes transubjetivos (cósmicos o teológicos), y en su terreno germinaba y crecía la Idea misma de felicidad como bien supremo y destino del Hombre. Al perder su fuerza atractiva esos elementos transubjetivos, la canalla, en lugar de tomar otro rumbo que nada tuviera que ver con la felicidad (ni con la infelicidad) decide volver a esas Ideas, pero reteniendo de ellas, como despojos, los componentes subjetivos. Porque en el tiempo en el que las Ideas de felicidad vivían, su horizonte era la eternidad. El canalla, en lugar de renunciar a la eternidad, tratará de vivir en un breve intervalo de tiempo, concentrando en pocos años u horas, lo que otros habían previsto para los siglos de los siglos.

Queremos llamar la atención sobre este punto central. Que a pesar de la práctica universalidad del «razonamiento» canalla, no existe el menor indicio de lógica en la ilación de esta consecuencia: «Puesto que no voy a vivir eternamente en estado de felicidad, voy a procurar vivir en felicidad en los días que me quedan en la Tierra.»

Porque si este razonamiento tiene alguna lógica es sólo porque el que lo utiliza sigue prisionero del mismo ideal de la felicidad eterna que está rechazando. Sólo entonces tendrá algún sentido el intentar «salvar» lo poco o lo mucho de aquella felicidad inaccesible o demasiado lejana. Pero tan lógico o más que este razonamiento canalla sería el razonamiento «fúnebre», de Hegesipo *el Peisithanatos*, el abogado de la muerte: «Si tengo la certeza de que a la brevedad de mi vida no le espera ninguna otra vida feliz, lo más prudente es suicidarme, o ayudar a suicidar a los otros, al sentir los primeros síntomas de infelicidad.» ¿Y hay quien no haya sentido muy pronto esos síntomas?

Si realmente estuviéramos desvinculados del interés por los goces eternos, ¿por qué tendríamos que «salvar lo posible» de ellos en la vida breve? Tan lógico sería atenerme, en esta vida breve, no ya a la perspectiva de la felicidad, sino a cualquier otra cosa, por ejemplo, al interés por lo que ocurre, ya me proporcione placer o dolor; al interés por la edificación de una torre, de un Estado o de una sonata, o al interés por el cultivo de un huerto o de un ternero, y tanto si ello me da felicidad como si me exige interminables esfuerzos.

Sólo el canalla mantiene este instinto de hiena que busca aprovecharse de los despojos; que busca también «resarcirse» o «vengarse» de la supuesta pérdida de unos bienes que consideraba propios, pero que se le han escapado.

La concepción canalla de la felicidad tiene una tradición muy antigua, como antiguas son las dudas serias sobre las concepciones metafísicas de la felicidad. La concepción canalla de la felicidad no la vemos como un error que fuera preciso deshacer; la vemos como una vía que puede abrirse, o que se abre regularmente, para dar lugar a un desagüe de unos «ideales a presión» que no encuentran salida por otros lados. Por ello la concepción canalla de la felicidad puede ser observada en situaciones muy distintas, pero siempre con una estructura análoga.

Por ejemplo: advertimos una concepción canalla de la felicidad en el hedonismo cirenaico, en el *carpe diem*, «agarra la ocasión, goza lo que puedas en cada momento, porque acaso esta ocasión no volverá a presentársete». El hedonismo cirenaico está aquí muy cerca del hedonismo, de la «ruta del perro». Luis Buñuel (creyendo acaso defender otras tesis) ofreció una representación muy ajustada de esta felicidad canalla en su *Viridiana*. Aquella canalla de mendigos, pobres, tullidos, viejos decrépitos, que no podían alcanzar la mínima felicidad de la que disfrutan los dueños del palacio, aprovechan la noche en la que los se-

ñores están fuera para gozar de sus manjares y de sus manteles. Buñuel, casi seguro que sin darse cuenta (obedeciendo más bien a un «impulso estético») se encarga de recordar los supuestos metafísico-teológicos de esta felicidad canalla: pues resulta que la canalla se recompone en la mesa a la manera de *La última cena* de Leonardo, mientras la banda sonora hace oír el *Aleluya* de Haendel (nos permitimos subrayar que todos estos componentes del argumento los introdujo Buñuel; que aquella canalla ni sabía quién era Leonardo, ni Haendel). Aquí el papel canalla se corresponde con el plebeyo de Goethe («la felicidad es de plebeyos»): con el canalla que aprovecha, como una hiena carroñera, los descuidos del leopardo o del león, para arrebatarles los despojos.

Constatamos también la vitalidad de la concepción canalla de la felicidad en otras expresiones, muy comunes aún en las universidades occidentales. Por ejemplo, cuando los estudiantes, que acaso disfrutan becas Erasmus, entonan el *Gaudeamus igitur*. Pero la sabiduría del *Gaudeamus* es una sabiduría genuinamente canalla, porque se guía por este «razonamiento»: como sé que me espera una vejez molesta y, desde luego, después de ella, nada más que la fosa (*Nos habebit humus*), entonces, por tanto (*igitur*) gocemos y seamos felices mientras somos jóvenes.

La consecuencia sólo podrá apreciarse por quienes habían estado confiados en la posibilidad de alcanzar una felicidad eterna. Cuando no se tiene en cuenta esta previa confianza, la fuerza de la consecuencia (el *Igitur*) desaparece. Si alguien no hubiera confiado jamás en gozar de un bien duradero y eterno no tendrá por qué «aprovecharse al menos» de las migajas de este goce. Por la misma razón tampoco tiene por qué entregarse a la «vía de la desesperación». Pero lo que no se ve de ninguna manera es por qué tengan que interpretarse como bienes que hay que aprovechar, que no hay que desperdiciar ese «disfrute», quien no se considera *privado* de una felicidad eterna.

3. *Kant reformula, en el terreno académico, la concepción mundana canalla de la felicidad*

La transformación y dignificación más importante de esta Idea de felicidad que llamamos felicidad-canalla ha sido, nos parece, obra de Kant. En cierto modo, habría que decir que la concepción que Kant es-

bozó a propósito de la felicidad es herencia inmediata de la felicidad canalla que fructificó en la Ilustración. Utilizando la misma distinción que Kant estableció entre filosofía académica y filosofía mundana, cabría decir que la concepción kantiana de la felicidad, es la versión *académica* (estilizada) de la filosofía *mundana* (grosera) de la felicidad canalla.

En efecto, Kant, al contraponer *felicidad* y *virtud*, y sobre todo, al segregar, como lo hizo, de la virtud todo indicio de felicidad (como innecesario y aun «contaminante») estaba afirmando que la felicidad no tiene que ver por sí misma nada con la virtud. Pero sobreentendiendo la felicidad, a modo de despojo, como felicidad subjetiva, la que tenía que ver con la parte sensible, con el placer o el goce de la virtud, que se mantenía como la parte noble, vinculada al entendimiento y a la voluntad. Los papeles se invierten de este modo: lo que de siempre se llamó felicidad por antonomasia, la felicidad objetiva (el bien o la virtud), pierde el nombre de felicidad, y este nombre comienza a aplicarse a la felicidad subjetiva. La felicidad se refería, en toda la tradición, al Bien supremo; por tanto, la felicidad subjetiva (la que proporcionaba la riqueza, los honores, el placer, etc.) no era propiamente felicidad. Pero Kant ha dado aquí también la vuelta, y se ha creído autorizado a denominar como felicidad, confiriéndole además el estatuto de una ley universal de la Humanidad, precisamente a la felicidad canalla. El todo, de felicidad objetiva y subjetiva, que la tradición había legado, es roto en dos mitades por Kant, quien sin embargo, sin atreverse a sacar las consecuencias, intenta por decreto yuxtaponerlas «dialécticamente».

Una vez rota (no triturada) la Idea de felicidad en esas dos mitades, y reconociendo que ambas mitades sólo son partes de un todo, intentó Kant explicar que su unidad no puede recomponerse internamente, sino sólo por yuxtaposición (a la que él llamó síntesis); y creyó que no cabía una recomposición, porque esto equivaldría a tener que reducir una mitad a la otra. Es lo que hicieron, dice él, los epicúreos y los estoicos: los epicúreos porque redujeron la virtud a la felicidad, y los estoicos porque redujeron la felicidad a la virtud. Pero estas reducciones son sólo obra de Kant. Ni los estoicos consideraron la virtud como separada de la felicidad —a lo sumo, sólo de la felicidad canalla— ni los epicúreos consideraron la felicidad como separada de la virtud, porque la felicidad era la propia virtud. No existía pues, entre estoicos y epicúreos, ninguna contradicción entre virtud y felicidad. Lo que tampoco

existe es una felicidad universal y una virtud universal: éstas son dos invenciones kantianas, sobre las cuales pretendió edificar la dialéctica de la razón práctica. Por ello, carece de sentido plantear las alternativas sobre si la felicidad se contiene o no se contiene «analíticamente» en la virtud, o si la virtud se contiene o no analíticamente en la felicidad. Sencillamente porque no hay ni felicidad, ni virtud. Hay distintos valores de felicidad (y, si se quiere, una clase de esos valores son los que designamos como virtudes); o bien, hay distintas clases de virtudes (potencias, *aretai*) y a algunas de ellas les llamamos felicidad. Pero también hay valores de felicidad que, a su vez, son valores de virtud. Desde la perspectiva de esta concepción de la distribución de valores prácticos en valores de felicidad (que son virtudes), y de valores de virtud (que son felicidades), y de valores de virtudes felicitarias, lo que Kant habría hecho, a través de su reclasificación dicotómica (que procede sin duda de otras fuentes, seguramente de índole religiosa o política), habría sido degradar el concepto tradicional de felicidad, utilizándolo como rótulo que contiene principalmente la felicidad canalla. Y lo que es peor aún, de esa felicidad canalla habría intentado derivar después los postulados de la razón práctica, es decir, la existencia de Dios, del Alma y del Mundo (que no cabía pensar, según él, que pudieran derivarse de la virtud, porque la virtud no los necesitaba).

4. *La Ilustración y la cristalización de la concepción canalla de la felicidad*

Es muy rico, abundante y pletórico el cúmulo de escuelas, corrientes, tecnologías, que dan a la cuestión de la felicidad un tratamiento susceptible de ser considerado como una aplicación o ejercicio de este modelo IX de materialismo monista (y no necesariamente un «tratamiento canalla»). Cabría afirmar que las concepciones de felicidad ajustables a este modelo de materialismo se encuentran representadas en todas las épocas de la historia del pensamiento occidental (sin contar con otras tradiciones orientales, que aquí no consideraremos).

Como versión más compacta y permanente citaremos una concepción de la felicidad que no se reduce a la concepción canalla del hedonismo, aunque tenga varias concomitancias con ella. Nos referimos a la concepción epicúrea. Epicuro, en el siglo III antes de nuestra era,

ofreció, como es comúnmente admitido, una doctrina que estaba organizada en torno, precisamente, a la felicidad (*eudaimonia*). El epicureísmo comprendía entre otras cosas dos negaciones incompatibles con la religión cristiana: la negación de la existencia de Dios providente —el ateísmo— y la negación de la existencia del Alma —conocida posteriormente como saduceísmo—. El epicureísmo se eclipsó durante más de mil años. Por decirlo así, Epicuro y sus secuaces (como Farinato el Gibelino, Federico II, incluso el cardenal Ubaldini, o Guido Cavalcanti) permanecieron en el *cerchio sexto* del Infierno de Dante (X, 13-15, X, 119, 120, etc.). Tampoco desaparecieron de España. Julio Caro Baroja (*De la superstición al ateísmo*) considera epicúreos vulgares a algunos personajes de la corte de Felipe IV, como Rodrigo Méndez Silva; Quevedo mismo escribió una defensa de Epicuro, si bien refiriéndose a asuntos de su moral, más que de su metafísica.

Pero fue el siglo XVIII francés, que antecedió a la Gran Revolución, la época en la que «estalló» la concepción epicúrea de la felicidad, y, por cierto, muy entretejida con la que hemos llamado concepción canalla de la felicidad. También como práctica de la felicidad canalla envuelta en una «filosofía positiva» de la felicidad. Eran los nuevos plebeyos enriquecidos, los «burgueses» (y algunos aristócratas aburguesados), quienes reclamaban el derecho a la felicidad en la Tierra, más aún, una suerte de «Religión de la felicidad». Pablo Hazard ofreció (en su obra *El pensamiento europeo del siglo XVIII*, cap. 2: La felicidad), hace más de sesenta años, una viva descripción de la asombrosa expansión que la literatura sobre la felicidad experimentó en esta época. Al revés, expone esa literatura con evidente simpatía. No puede decirse que Paul Hazard expusiera los ricos materiales literarios que recogió, desde la perspectiva de la idea de la felicidad canalla. Sin embargo, no deja por ello de reconocer la dependencia que esta concepción de la felicidad tuvo respecto de la concepción tradicional de la felicidad, Su capítulo sobre la felicidad está enmarcado en la primera parte de su libro, cuyo objetivo es analizar «el proceso del cristianismo». Y esto es lo que nosotros interpretamos, en el sentido de que la «religión de la felicidad» del siglo XVIII debe entenderse como un sucedáneo canalla de la teología cristiana de la felicidad.

«Nada común con la felicidad de los místicos, que tendían nada menos que a fundirse con Dios; con la felicidad de un Fenelon, con la felicidad de un Bossuet (dulzura de sentirse dirigido por el dogma y conducido por la Iglesia, certeza de contarse un día entre los elegidos

que figuran a la diestra del santo de los santos).» Paul Hazard añade (comentando la sección 2, De la felicidad, del libro de Wollaston, traducido al francés con el título *Ebauche de la religion naturelle*, 1756): su felicidad [frente a la felicidad de los místicos del siglo anterior] era cierto modo de contentarse con lo posible, sin pretender lo absoluto; una felicidad hecha de mediocridad, de justo medio, que excluía la ganancia total, por miedo a la pérdida total... era además una felicidad de cálculo: tanto para el mal, de acuerdo; pero tanto para el bien. Y el bien es más. Incluso procedían a una operación matemática: haced la suma de las ventajas de la vida, la suma de los males inevitables; restad la segunda de la primera y veréis que conserváis un beneficio. Si al final de vuestra jornada encontráis que habéis tenido 34 grados de placer y 24 de dolor, vuestra cuenta es próspera y debéis daros por satisfechos.

Un poeta alemán, Johan Peter Uz, en su «Oda a la felicidad» (*Die Seligkeit*, 1749), dice: «Nuestra primera ley es el bien de toda la creación; yo seré feliz si no infrinjo con ninguna acción culpable la felicidad universal, único fin de mi existencia.» El Marqués de Lassay publica, en 1727, la *Relation du Royaume des Féliciens, peuples qui habiten dans les terres australes*... Describe una isla de ensueño, a cuya capital le pone el nombre de Leliópolis; y pone a sus habitantes el nombre patronímico de «los felicianos», puesto que ellos viven para la felicidad y en la felicidad (en la Introducción de este libro, recordamos cómo, también en Francia, se fundó la Orden de la Felicidad, o de los Caballeros del Áncora, a cuyos miembros se les dio el nombre de «felicitarios»).

En consecuencia, el siglo de la Ilustración francesa nos ha dejado dos nombres —felicianos y felicitarios— para designar a los individuos de esa canalla que consagra su vida no ya a la religión, a la patria, al arte, a la ciencia o a la filosofía, sino a la «profesión del placer, del goce, del deleite, del disfrute... de la felicidad». Esta circunstancia reviste, desde el punto de vista del materialismo filosófico, el mayor interés como testimonio fehaciente de la sustantivación de la felicidad formal —respecto de sus contenidos— y como indicio de la imbecilidad canalla y de la superficialidad de quienes libremente y por vocación eligen una profesión semejante.

5. *El materialismo de Epicuro, La Mettrie y Freud*

Es obvio, sin embargo, que no todos los escritores o cultivadores de la nueva «religión de la felicidad» descendieron a tales grados de estupidez. Por el contrario, algunos alcanzaron los grados más elevados en el mundo literario o en el filosófico. Y sin duda, quien sobresalió entre todos ellos (sorprendentemente Paul Hazard ni siquiera lo menciona), fue Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), el autor, entre otras obras, de los dos libros más importantes de su siglo sobre la felicidad: *El hombre máquina* (de 1747) y *El arte de gozar* (*L'art de Jouir*, 1753).

El gran amigo de La Mettrie, el gran Federico de Prusia, en cuyo palacio de Potsdam encontró refugio, libertad y amistad, ya advirtió, en su elogio funeral, que «La Mettrie había nacido con un fondo de alegría natural, inagotable». La Mettrie defendió explícitamente el ateísmo y el materialismo más radical. Sin embargo, hay que tener presente que la «religión de la felicidad» del siglo XVIII no necesitaba siquiera del ateísmo teológico, no necesitaba negarle la existencia a Dios. Le bastaba con el deísmo, admitiendo un Dios que no interviniese, con su providencia, en el gobierno del Mundo. Y a veces necesitaban este «Dios ocioso» del deísmo (ocioso, al menos, tras el descanso que se tomó después de los seis días de su trabajo creador) en la medida en que ese Dios le servía para tranquilizarles respecto de los misterios cósmicos y metafísicos con los que tendrían que enfrentarse si Dios no existiera. El Dios del deísmo desempeñaba, para quienes profesaban la religión de la felicidad en el siglo XVIII, un papel similar al que desempeñaban los dioses epicúreos para quienes profesaban la religión de la vida feliz en la época del helenismo.

En cuanto a la edad contemporánea, aunque abundan las figuras que pueden adscribirse a este modelo de materialismo, existe una que sobrepasa a todas las demás, y llena prácticamente sola la totalidad del siglo XX. Nos referimos a Sigmund Freud (1856-1939). Dos de sus obras son de imprescindible referencia en cualquier estudio sobre la felicidad: *Más allá del principio del placer* (1921) y *La infelicidad de la cultura* (título inicial que terminó cambiándose por *El malestar de la cultura*, 1930).

Las relaciones entre Freud y Epicuro, aunque no han sido explícitamente analizadas como merecen, son muy profundas (nosotros las hemos estudiado en el artículo «Psicoanalistas y epicúreos», publicado en *El Basilisco*).

6. *Puntos de intersección en las concepciones de la felicidad de Epicuro, La Mettrie y Freud*

El análisis particularizado de las distintas corrientes que hemos enumerado, a título de versiones antiguas, modernas o contemporáneas del modelo IX, el modelo del materialismo monista neutro, ocuparía un espacio desmesurado en el conjunto de este volumen. Además, las concepciones de Epicuro, de La Mettrie o de Freud son de sobra conocidas o, por lo menos, existen abundantes y excelentes exposiciones al alcance de cualquier lector, que por sí mismo podría calibrar hasta qué punto tales concepciones se mantienen en la órbita del modelo IX (con todas las diferencias y variantes que se consideren dentro de los márgenes admisibles).

En cambio puede revestir un interés grande, y no ya meramente informativo, la determinación, si fuera posible, de algunas líneas comunes a todas las concepciones enumeradas, y que al mismo tiempo sirvieran para distinguir unos de otros los «hilos rojos» más característicos que contraponen la trama de estas concepciones de la felicidad, en tanto son interpretadas como versiones del modelo IX. Si tomamos como plataforma el materialismo monista neutro, la fuente de las peculiaridades (que distinguen el modelo IX del XII) habrá que ponerla en el monismo. Y ocurre que el monismo materialista neutro, que permite la inmersión de los sujetos corpóreos de la felicidad en el conjunto de la materia universal, tendría como efecto propio el acentuar el contorno individual de los sujetos corpóreos, precisamente para evitar que éstos queden «disueltos» en el «Océano» de la materia. No se trata de que el monismo propicie una reducción subjetualista de la felicidad. Al revés, ésta tenderá a ser contemplada desde diversas plataformas envolventes; pero, a fin de cuentas, lo que desde estas plataformas podrán verse son los individuos.

Un hilo rojo, de cinco cabos, o bien cinco hilos rojos podrían ser distinguidos a lo largo de los siglos en el tejido que el felicitarismo materialista monista ha ido formando en el curso de la historia. Trataremos de analizarlos en lo que sigue, acompañando su dibujo con los correspondientes comentarios.

1) Como primer componente (o hilo rojo común) a todas las doctrinas felicitarias que adscribimos al modelo IX podemos considerar a su subjetualismo, es decir, al entendimiento de la felicidad como un predicado que afecta a los sujetos corpóreos. Un predicado, por tanto,

que no estaría referido propiamente a una supuesta subjetividad espiritual (o simplemente incorpórea, aunque fuese por abstracción, como es el caso de la subjetividad atribuida a los procesos mentales o intelectuales), sino a una subjetividad corpórea (subjetual). Sin duda, cabe poner en relación con esta característica la circunstancia de que los tres hombres que hemos considerado más relevantes en esta tradición (Epicuro, La Mettrie, Freud) fueron médicos o se consideraron tales (su condición de médicos favoreció el entendimiento de la felicidad en términos subjetuales, puesto que la medicina se dirige formalmente a la salud del cuerpo). Recordemos aquí la definición de Medicina que dio Platón en *El Banquete* (186b): «La ciencia de las cosas que tienen que ver con el amor al cuerpo» (*episteme ton tou somatós erotikón*).

Epicuro definió toda su doctrina como una *therapeia tes psyches*, una medicina del alma (alma que Epicuro concebía como una entidad corpórea, constituida por átomos más sutiles y redondeados que los átomos que constituían las otras fuerzas de materia más groseras). La Mettrie estudió Medicina en Reims, la ejerció en Saint-Malo, su ciudad natal, y después marchó a Leiden, en 1733, para escuchar a Boherhaave, muchas de cuyas obras de materia médica tradujo al francés. Cuando se estableció en París lo hizo como cirujano de la Guardia francesa, y cuando fue expulsado de Francia, por sus libros, si encontró acogida en Flandes fue a título de médico jefe de los hospitales de Lille, Gante, Bruselas, Amberes y Worms. También Freud fue médico, y profesionalmente ejerció como tal, aunque su campo de acción interfiriera con el campo que los psicólogos clínicos intentaban acotar como suyo propio. Sin embargo Freud mantuvo siempre la perspectiva de quien se acerca al «alma», a la *psique*, desde su cuerpo, y más concretamente desde sus órganos genitales. (También el creador de la psicología behaviorista, John Broadus mantuvo una «teoría genital» del placer y del dolor, de la felicidad).

Ahora bien: la concepción subjetual de la felicidad, como propiedad que recae sobre los sujetos corpóreos orgánicos, no implica la eliminación del entorno (social, terrestre o celeste) que necesariamente envuelve a cada sujeto orgánico. Ni quiere decir que los grandes mantenedores de la doctrina subjetualista de la felicidad hayan tenido que circunscribirse únicamente a la consideración del «dintorno» de esa subjetividad corpórea, en cuanto volumen envuelto en su estuche epidérmico. Semejante reducción resultaría, sin duda, del proceso de vulgarización de la doctrina, cuando cayó en manos de gentes especiali-

zadas en el «ejercicio pragmático» de la felicidad corpórea, de los expertos en gastronomía, drogas, masajes, placeres sexuales o de cualquier otro orden.

Pero la especialización pragmática de las «técnicas de la felicidad», teorizadas por el materialismo monista, aunque puedan considerarse como implicando un materialismo ejercido (en rigor: un escepticismo radical y una versión, colindante con la estupidez, hacia todo cuanto roce con la teorización). Pero no hace falta decir más sobre el particular: es suficiente constatar que este materialismo, ejercido a partir de un escepticismo cerril, no da lugar a doctrinas o a teorías de la felicidad (que son las que aquí nos importan) sino simplemente a técnicas, que se acogen en nuestros días a la fórmula: «No es necesario comprender la vida, basta con vivirla.» Fórmulas que ni siquiera advierten que «comprender la vida», o tratar de comprenderla, es ya un modo de vivirla (por lo menos tan vigoroso como pueda serlo el pilotar aviones supersónicos o participar en una orgía-latría). Y así Epicuro comienza, en su carta a Meneceo, recomendándole que considere en primer lugar a la divinidad como un ser vivo, incorruptible y feliz. «No atribuyas a la felicidad [dice Epicuro, recordando sin duda a Aristóteles] nada extraño a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Represéntate en cambio, referido a ella, todo cuanto sea susceptible de preservar la beatitud, que va unida a la inmortalidad.»

Es cierto que Epicuro no ve a los dioses como los ve el vulgo, como seres capaces de dispensar beneficios o de causar desgracias; por tanto, como a seres a los que deberíamos rogar, suplicar, adular o temer. Los dioses no intervienen en el curso del mundo, ni en la vida de los seres que viven en la Tierra. Ellos mismos son efectos de las acumulaciones de átomos, si bien más finos y luminosos. Viven «imperturbables» entre los Mundos, y sus figuras hermosas llegan a ser representadas por los grandes artistas, escultores o pintores. Por ello Epicuro recomendaba a sus discípulos que visitasen de vez en cuando los templos, no ya para rogar a los dioses, sino para contemplar sus imágenes y recibir de esa contemplación serenidad y ayuda para calmar las eventuales perturbaciones que pudieran tener, es decir, para alcanzar alguna porción de ataraxia.

No entramos aquí en el análisis de las razones por las cuales Epicuro concede tal importancia, en su doctrina de la felicidad, a la teología materialista. Pero, sin duda, la teología materialista es un modo de fijar las condiciones del «extremo entorno materialista» de los sujetos

orgánicos que aspiran a la felicidad. Los dioses epicúreos, aunque no intervienen en el mundo real, sin embargo constituyen una garantía de su seguridad (*asphaleia*), por cuanto ahuyentan los temores a las acciones de posibles fuerzas cósmicas misteriosas que pudieran acechar a los hombres. No ya después de su vida (puesto que Epicuro comienza suponiendo que no existe la vida después de la muerte del organismo, y en esta suposición funda uno de los componentes de su tetrafármaco: «No tener miedo a la muerte, porque cuando yo existo la muerte no existe, y cuando la muerte exista no existiré yo») sino en la vida misma. Epicuro demuestra, en suma, que si alguien puede «encastillarse» en la inmersión de su vida terrena no lo hará en virtud de motivos meramente pragmáticos, sino en cuanto inmerso en una concepción del Mundo que excluye la posibilidad de la acción de los dioses, demonios o genios malignos. Pero esta concepción del mundo es heredada; ni siquiera el más pragmático hedonista puede creer que esta concepción la posee él «en virtud de su misma evidencia pragmática o racional». Si procediese como si así tal fuese, el felicitario hedonista se convertiría en un bárbaro indocto. Y lo que tenemos que agradecer a Epicuro es el habernos enseñado a comprender la necesidad que el más pragmático hedonista tiene de la cosmología o de la teología para aquilatar sus «actos de vivir».

No sólo los dioses inmortales son garantía de nuestra seguridad, sin la cual la vida feliz —*makarios dsen*— es imposible. También garantizan nuestra seguridad los amigos, que constituyen nuestro entorno más próximo, los que conviven con nosotros, incluso Mus, el esclavo encargado del huerto o *kepos* en el que Mus y otros trabajaban; un jardín, en traducción malformada, porque «jardín» corresponde a *paradeisos*, y el *jardín de Epicuro*, como subrayó Benjamin Farrington, no era un paraíso, sino un huerto.

Los dioses y los amigos constituyen, en resumen, los sillares extremos y próximos de nuestro entorno, el de nosotros como sujetos que aspiran a la felicidad, a la *eudaimonía*. En el intermedio se encuentran los meteoros y las organizaciones políticas. Epicuro recomienda inhibirse en lo posible de estas entidades intermedias, sobrellevarlas o «capearlas», y en especial, todo cuanto tenga que ver con la política. Los célebres versos de Lucrecio (*Suave mari magno, turbantibus aequora ventis*...) podrían interpretarse en esta clave política: «Es dulce contemplar desde la orilla al desgraciado que a lo lejos se hunde en el mar» (dado, por un lado, que su lejanía nos impide acudir en su ayuda

—conquistando así un nuevo amigo— y, por otro, que su desgracia nos permite experimentar el placer de sentirnos ajenos a ella). «Es dulce contemplar, desde mi huerto, cultivado por mis esclavos, al desgraciado que se ha hundido en las tormentosas aguas de la política.» *Lathe biosas*: permanece oculto (del bullicio, de la política), pero no solitario o aislado, de los amigos o de los esclavos. Pero para todo ello se necesita una «concepción del mundo».

Ocurre como si Epicuro contemplase la felicidad de la vida individual desde la «plataforma de los dioses inmortales», que permiten la totalización de los individuos, como esferas finitas (limitadas por la muerte), y les da distancia suficiente sobre los placeres instantáneos capaces de producir dolor; pero, sobre todo, bloquear los goces más refinados de la vida intelectual. Aquí radica, sin duda, la diferencia entre el eudemonismo epicúreo y el hedonismo grosero de Aristipo (lo que hemos llamado concepción canalla de la felicidad); porque los placeres epicúreos no solamente son placeres del día, sino placeres que solamente pueden experimentarse tras muchos días y años de dedicación, como ocurre con los placeres intelectuales. Y esto requiere haber salido del «estuche epidérmico», es decir, del círculo psicológico. ¿Y cómo le hubiera sido posible liberarse de su «privacidad personal» si no hubiera recorrido los espacios cósmicos en donde habitan los dioses inmortales, para poder volver a mirar, desde ellos, a su propia esfera? La ética epicúrea no está fundada en simples fundamentos psicológicos canallas; sus fundamentos son cósmico-teológicos, metafísicos. No cabe señalar un cambio de perspectiva cuando se pasa de la *Carta a Herodoto* a la *Carta a Meneceo*: «Yo recomiendo (dice Epicuro a Herodoto) el ejercicio continuado en el estudio de la Naturaleza, y sobre todo la serenidad debida que con este ejercicio se alcanza.»

También La Mettrie se ocupa, una y otra vez, del entorno cósmico y terrenal de la felicidad corpórea, y su materialismo es la misma exposición de tal entorno y, en particular, su doctrina del cuerpo orgánico como maquinaria automática (La Mettrie no cita a Gómez Pereira, de cuya doctrina sin duda hubo de tener alguna noticia indirecta): «El cuerpo humano es una máquina que monta ella misma sus resortes: viva imagen del movimiento perpetuo. Los alimentos mantienen lo que la fiebre excita... un pueblo tiene el espíritu pesado y estúpido, otro lo tiene vivo, ligero y penetrante. ¿A qué se debe esto si no es, en parte, a los alimentos que toma, a la simiente de sus padres, y de ese caos de diversos elementos que nadan en la inmensidad del aire?»

En *El arte de gozar* escribe La Mettrie: «En el placer soberano, en este divino éxtasis en que el alma [el ego] parece abandonarnos para pasar al objeto adorado, donde dos amantes no forman más que un mismo espíritu animado por el amor, por vivos que sean esos placeres que nos llevan fuera de nosotros mismos, nunca dejan de ser simples placeres.» Para apreciar el significado de estas descripciones conviene ponerlas en contraste con las ideas reductoras de la felicidad a la subjetividad solitaria de la tradición nominalista individualista británica: «El amor es sólo el contacto de dos epidermis», o bien: «El matrimonio es un contrato por el que los cónyuges acuerdan *usar* de sus cuerpos recíprocamente para obtener cada uno su placer.»

La Mettrie, en efecto, distingue (paralelamente a Epicuro) la voluptuosidad (en especial la voluptuosidad del conocimiento científico) y el placer, como se distingue «el olor de la flor que lo exhala o el sonido del instrumento que lo produce».

En cuanto a Freud: si bien comienza su ensayo sobre el malestar en la cultura distanciándose de la opinión que su amigo Romain Rostand le había expresado en una carta en la que enjuiciaba su trabajo sobre la religión como ilusión (Rostand le dice que acaso la fuente última de la religión mana, en muchos millones de personas, de un «sentimiento de eternidad», de algo sin límites ni barreras, en cierto modo «oceánico») Freud demuestra, a lo largo de su ensayo, su reconocimiento de ese «sentimiento oceánico» mediante el cual el yo subjetivo parece desbordar muchas veces el contorno de su estuche epidérmico: «... por lo menos hacia el exterior, el yo parece mantener sus límites claros y precisos. Sólo los pierde en un estado que, si bien extraordinario, no puede ser tachado de patológico: en la culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite entre el yo y el objeto.» O bien: «Gran parte de lo que no se quisiera abandonar por su carácter placentero, no pertenece sin embargo al yo, sino a los objetos.» Freud también subraya en la felicidad objetos no narcisistas: «Cabe agregar aquí el caso interesante de que la felicidad de la vida se busque ante todo en el goce de la belleza, donde quiera sea accesible a nuestros sentidos y a nuestro juicio: ya se trate de la belleza en las formas y en los gestos humanos, en los objetos de la Naturaleza, los paisajes, o en las creaciones artísticas y aun científicas.» Y en la línea de ese «sentimiento oceánico», eso sí, más cósmico que teológico, podrían interpretarse otras muchas ideas del libro *Más allá del principio del placer*, relativos al Ello, al Thanatos, al Destino (*ananké*), que intenta reconstruir mediante las «ideas científicas» de

Wilhelm Fliess o de Adolf Weissmann. No estará de más constatar aquí la semejanza del «sentimiento oceánico-cósmico», propio del materialismo monista, con el «sentimiento oceánico-místico», propio del espiritualismo teológico. Y entre los numerosos textos, orientales u occidentales, en los que se expresa este sentimiento, citaremos, por tenerlo a mano, el siguiente texto sobre Santa Teresita de Lisieux: «Al hablar de este día [dice un biógrafo, refiriéndose a su experiencia del 8 de mayo de 1884] la Santa manifiesta en hermosas palabras la felicidad que inundó su alma y su fusión con Jesús; su ser había desaparecido, como la gota de agua que se pierde en el Océano.»

2) Como segundo componente, o «hilo rojo», común a las diversas versiones del modelo IX que hemos mencionado, pondremos el mismo «Principio de felicidad», pero en su forma ampliada: no se trata sólo de dar por supuesto que «todos los sujetos humanos desean la felicidad», sino de ampliar este principio a todos los organismos animales y, a veces, a todos los organismos vivientes.

Según Diógenes Laercio (X, 137) el placer es un bien congénito (*syngennikón*) a todos los organismos animales, y por ello todos los hombres buscan la felicidad a través del placer. Que éste es el *telos* u objetivo final de los animales se demostraría porque éstos, al nacer, y sin que medie ningún razonamiento, sienten satisfacción ante el placer y rehúyen espontáneamente (*autopathos*) el dolor. Cicerón nos transmite, en su diálogo *De finibus* (I, 30, a través de Torcuato), una fórmula que bien podría tomarse como el enunciado preciso del que hemos denominado «principio ampliado de felicidad»: «Todo ser animado, apenas ha nacido, apetece el placer y goza de él como del bien máximo, mientras que aborrece el dolor como el máximo mal y, en la medida de sus fuerzas, lo rechaza de sí» (traducción de García Gual).

La Mettrie asume en varios lugares este principio ampliado de felicidad, fundándose en la tesis (último capítulo de *El hombre máquina*) de que «el hombre no es más que un animal o un conjunto de resortes que se montan unos a otros, sin que se pueda decir por qué punto del círculo humano comenzó la Naturaleza». La Mettrie creyó posible incluso enseñar a un animal el lenguaje humano. Sin embargo esta universalidad no se confunde con la uniformidad: «Además de la blandura de la médula del cerebro en los niños, en los perros y en los pájaros, Willis observó que los cuerpos acanalados están borrados y descoloridos en todos esos animales, y que sus estrías están tan imperfectamente formadas como en los paralíticos.»

Más aún: La Mettrie sospecha que la ley de excitación recíproca del movimiento y sentimiento en los animales habría que extenderla también a ciertas plantas.

En cuanto a Freud, nos limitaremos a recordar la representación que propone en *Más allá del principio del placer*, IV, de todo organismo viviente como una «vesícula indiferenciada de sustancia excitable». Y así, la excitación (exterior o interior) produce dolor y la remisión de esa excitación, placer (lo que recuerda a la aponía de Epicuro). Un instinto sería una tendencia de lo orgánico vivo [animal o humano] a la reconstrucción de un estado anterior. Freud sospecha también «que en el yo actúan instintos diferentes a los instintos libidinosos de conservación». En todo caso: la universalidad del principio ampliado de felicidad no habría que confundirla con la uniformidad y unicidad de este principio; además del principio del placer habría que reconocer otros, y muy especialmente, el principio del *thanatos*, de la muerte.

3) El tercer componente o hilo rojo que advertimos en las doctrinas adscritas al modelo IX es el componente correlacionista. La felicidad, o el placer, no es un sentimiento o una corriente que brote exenta en los organismos vivientes de alguna fuente independiente de la que brota la infelicidad o el dolor.

Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, ya dice que si necesitamos el placer es en el momento en el cual, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Por ello, concluye, que si no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad de placer y que, por tanto, el placer es el principio de la vida feliz. Por ello también no elegimos cualquier placer, sino que nos apartamos de algunos cuando de ellos se siguen, para nosotros, molestias mayores.

La Mettrie también parece presuponer este principio de correlación, que cabría deducir de su propia ley de la constancia de la excitación recíproca, en los vivientes, del movimiento y el sentimiento (ley deducida, a su vez, del principio de la relatividad entre movimiento y reposo). Cabe recordar aquí la presencia de este postulado de correlación, con el nombre de «ley antinómica», en la obra de Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, que hemos citado anteriormente.

En cuanto a Freud, nos limitaremos, por brevedad, a citar este párrafo del punto 2 de *El malestar de la Cultura*: «Toda persistencia de una situación anhelada por el principio de placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite

gozar intensamente, si no el contraste, pero sólo en muy escasa medida de lo estable.» Y Freud corrobora su enunciado con una cita en nota de la sentencia de Goethe, de la que ya hemos hablado anteriormente: «Nada es más difícil de soportar que una serie de días felices.»

4) El cuarto componente o hilo rojo de las concepciones de la felicidad que hemos adscrito al modelo IX podría sustanciarse en lo que cabría llamar «perspectiva inmanente» en la concepción de la felicidad. Inmanencia referida, en primer lugar, al Género humano, pero ampliada enseguida, como hemos dicho, a otras especies vivientes. No cabe confinar esta inmanencia, por escala, al subjetualismo corpóreo que hemos recogido en el apartado 1. El subjetualismo hay que entenderlo en el contexto del sujeto del «predicado felicidad», sujeto que a su vez se considera englobado por un contorno de radio más o menos grande. Pero la inmanencia se refiere a la circunstancia de que la doctrina de la felicidad, aun cuando implique «envolturas» sociales, terrestres o celestes, sin embargo va orientada siempre a dar cuenta de la naturaleza del destino del Hombre, ya sea en cuanto específicamente hombre, ya sea en cuanto especie, cogenérica o subgenérica, del «Género animal» (en la línea de la «Declaración de los Derechos de los animales», o del «Proyecto Gran Simio»). Esta inmanencia se despliega algunas veces en la forma de un *humanismo* (contrapuesto a cualquier tipo de egoísmo o de racismo), y otras veces como un *zoologismo*, orientado a conseguir la mayor felicidad posible, no sólo para los hombres, sino también para los animales; y no sólo para los simios o para los póngidos, sino también para el resto de los mamíferos, de las aves o de los peces.

En cuanto a La Mettrie, leemos en *El hombre máquina*: «Por otro lado, hay tanto placer en hacer el bien, en sentir, en reconocer el bien que se recibe, hay tanto contento en practicar la virtud, en ser amable, humano, tierno, caritativo, compasivo y generoso (esta sola palabra encierra todas las virtudes) que considero ya bastante castigado a cualquiera que tenga la desgracia de no haber nacido virtuoso.»

En cuanto a Freud bastaría con leer el último párrafo de *El malestar de la cultura*, párrafo en el cual Freud no se sitúa propiamente en la perspectiva del médico (cuya misión se circunscribe a la «transformación de los individuos corpóreos enfermos en individuos sanos») sino que se sitúa en la perspectiva del «humanista» preocupado por el destino de la especie humana.

5) El quinto componente común que podemos destacar en las con-

cepciones de la felicidad adscritas al modelo IX no es otro sino la «sustantivación de la felicidad», la hipóstasis del sentimiento de la felicidad, del goce, deleite o disfrute, y, consecuentemente, la habilitación de métodos *ad hoc* orientados a conseguir llevar a todos los individuos y a los grupos humanos hacia un incremento de las «experiencias felicitarias», es decir, al desarrollo de un «arte de la felicidad». Arte que se ha transformado en nuestros días en una «industria de la felicidad», con múltiples ramas, según se utilice preferentemente la Psicología o la Farmacología (industria de tranquilizantes, de drogas psicodélicas, etc.). La «medicina del dolor» se extiende desde la cirugía del dolor hasta la metodología de la armonía serena (yoga, tai chi).

Como verdadero fundador de este «arte de la felicidad» habría que considerar precisamente a Epicuro. Él fue quien acuñó la expresión «arte de vivir» (*tejné tis peri bion*). ¿Podría decirse que esta técnica, cuando se aplica a los cuerpos individuales, no hace sino desarrollar la *hedoné catastemática* de la que habló Aristipo, el gozo o alegría de vivir por el mero hecho de vivir?

De La Mettrie nos limitaremos a recordar aquí el proyecto mismo de su obra *El arte de gozar*; y de Freud la misma creación de las técnicas del Psicoanálisis.

Renunciamos a analizar la «industria de la felicidad», tan próspera en nuestro presente, en tanto ella pueda adscribirse al modelo IX. Una gran parte de esta industria ni siquiera puede considerarse como aplicación del materialismo monista. Se reduce a una explicación de técnicas diversas de relajación, placer o felicidad hedónica, que renuncia deliberadamente a cualquier complicación teórica, o se basta con ideas confusas acerca de la «armonía con el Cosmos» o cosas por el estilo. No deja sin embargo de llamar la atención, por ello mismo, la frecuencia con la que estas técnicas «a ras de suelo» apelan, sin embargo, a coberturas ideológicas (a cosmologías orientales, o a filosofías antiguas y modernas). Otras veces es la misma tradición oriental, o la occidental, la que se reorienta para ser utilizada puntualmente como «arte de felicidad», como «medicina del alma». Tal es el caso de los movimientos de filosofía terapéutica, logoterapia, etc., que inspiran a los llamados «consultorios filosóficos», como los de Gerd Achenbach en Alemania, ya en 1981, o la APPA (American Philosophical Practitioners Association) presidida por Lou Marinoff, el autor de *Más Platón y menos Prozac* y *Pregúntale a Platón* (véase la comunicación de Lino Camprubí al 41 Congreso de Filósofos Jóvenes, Barcelona, 2004, «Filoso-

fía y Terapia», publicada en *El Catoblepas*, n.º 27, mayo de 2004, http://www.nodulo.org/ec/2004/n027p01.htm).

También existen en el mercado otras técnicas de felicidad más «mecánicas», como pueda serlo la ya citada cámara de aislamiento sensorial. Y también, en esta técnica, observamos esa «cobertura cosmológico-metafísica» de orientación monista, aunque canalizada a través de la «experiencia corpórea individual» en su regresión hacia «la vida en el claustro materno», teniendo sin embargo como fondo el «claustro cósmico». La industria ofrece los tanques o cámaras de aislamiento (que contienen unos cuatrocientos litros de agua a 34 o 35º C, saturada de sales Epsom, sulfato de magnesio hidratado) como remedios contra el estrés, favoreciendo la relajación y la mejora de las condiciones físicas.

Sin embargo, los prospectos de propaganda no dejan de aludir a la finalidad de alcanzar el «océano interior», a conseguir la «plena conciencia interior» que enriquezca y dé un mayor sentido «a la larga tarea de crecimiento y plenitud personales, de autonocimiento, en suma». Añaden: «Se trata, en cierta forma, de recrear el ambiente del claustro materno... puede lograrse un descanso excepcional. El propio ambiente parece como lo que debiera ser: un lugar muy confortable, casi paradisiaco, como dicen algunos.»

12. El modelo X. Materialismo monista descendente

1. *El materialismo idealista de Schopenhauer*

Es evidente que del materialismo pluralista, considerado en general, no es posible deducir ninguna orientación de signo degeneracionista; será necesario referirse a determinados géneros o especies de la realidad sobre los cuales apoyar la tesis metafísica de una orientación descendente del Universo. Y es ahora cuando nos tropezamos de golpe con la felicidad, y con las especificaciones materiales de ese Universo que la conforman.

¿En qué medida contribuye la concepción descendente del materialismo monista de la felicidad, previamente adoptada, en la doctrina y en la teoría de la felicidad? Recíprocamente: ¿en qué medida una visión pesimista (degeneracionista) de la felicidad puede determinar la orien-

tación del materialismo monista? El simple planteamiento de esta cuestión nos notifica ya la relación profunda que puede mediar entre la doctrina de la felicidad y la concepción del mundo. A partir de una concepción pluralista y materialista del mundo no es posible deducir una doctrina transcendente de la felicidad. Pero esto no significa que una doctrina pesimista de la felicidad no pueda ser el núcleo de una concepción descendente o degeneracionista del mundo. Sería necesario analizar, desde esta perspectiva, la obra de Arthur Schopenhauer, que ya hemos citado, así como una gran cantidad de «literatura felicitaria». Citemos, casi al azar, el *Diálogo de un físico y un metafísico*, de Giacomo Leopardi.

2. *Los límites del pesimismo*

La distinción que se nos muestra como fundamental e imprescindible es la distinción que ya hemos bosquejado entre el descenso global o «integral» del Mundo y el descenso sectorial de alguna parte suya, como por ejemplo, el Género humano. A quien, fundándose en ese supuesto, habla de la degeneración sectorial de la humanidad, y con ella, de la degeneración de la humanidad futura (del catastrófico porvenir del bienestar público, derivado del incremento demográfico, de la probabilidad creciente de enfermedades infecciosas, de las guerras) se le podrá acusar de círculo vicioso: «La felicidad humana tiene un curso descendente porque descendente es el curso de la humanidad feliz.» Pero si se habla de degeneración global, es evidente que esta concepción habría de afectar a nuestras propias ideas sobre la felicidad, y aun a las disposiciones prácticas que pudieran adoptarse en función de su cuidado y promoción. Una ideología apocalíptica (como las que hemos citado en párrafos anteriores), en el supuesto de que ella estuviera asociada al materialismo pluralista, bloquearía cualquier plan o programa de largo alcance para promover la felicidad pública o privada. Desde premisas apocalípticas radicales lo único razonable sería prepararse para la muerte, o preparar a los ciudadanos para que pidan a las autoridades asistencia para su suicidio.

13. EL MODELO XI. MATERIALISMO PLURALISTA ASCENDENTE

1. *Materialismo pluralista como emergentismo*

Habría que repetir aquí las consideraciones generales que hemos expresado en el párrafo anterior a propósito del materialismo pluralista en general. Y habría que reconocer que también podría apoyarse en argumentos plausibles la orientación ascendente (progresista, evolucionista) que asumiese ese materialismo pluralista. No es fácil, por lo demás, señalar concepciones del Mundo, históricamente documentadas, que pudieran servir de ejemplos explícitos de un materialismo pluralista evolucionista. Sin embargo cabe afirmar que se aproximan a él concepciones tales como la del «evolucionismo creador» de Henri Bergson (*La evolución creadora*, 1907) o la del emergentismo de Samuel Alexander (*Espacio, tiempo y deidad*, 1920). Aunque ni Bergson ni Alexander hayan hecho hincapié en su pluralismo, ni siquiera en su materialismo (ambos se declaran espiritualistas, e incluso monistas), sin embargo cabría interpretar su espiritualismo como un nombre utilizado para marcar su oposición precisamente al materialismo monista. Y cabría considerar su monismo como una intención desmentida por sus propios sistemas, por el creacionismo y por el emergentismo respectivamente. Tanto la evolución creadora de Bergson como la evolución emergente (un término acuñado por Conwy Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, 1923) están calculadas para dejar de lado las teorías transformistas que trabajan en el supuesto de la derivación lineal necesaria de los niveles superiores (o considerados tales, como puedan ser los organismos vivientes) respecto de los inferiores (sistemas anorgánicos); supuesto que implica una continuidad o uniformidad de materia, en la que consiste el componente monista del transformismo de Darwin, de Haeckel o de Ostwald. Pero cuando la tesis que se defiende se presenta precisamente como la negación de esa continuidad de la transformación; cuando se subraya que la vida es un *novum* en la materia y se dice que los sistemas inorgánicos, en su quimismo, no son *vera causa*, sino, a lo sumo, condición de los organismos, ¿no se está reconociendo el pluralismo de la materia?

2. *La concepción de la felicidad en el evolucionismo ascendente*

Por lo demás, es obvia la conexión de este modelo de materialismo progresista con una doctrina de la evolución ascendente de la felicidad, individual y social, cuando la felicidad se concibe como un estado que sólo puede afectar a las capas más elevadas surgidas de esa evolución emergente. Más aún, sería posible derivar el placer de la felicidad (de acuerdo con el principio de «simplificación holista» de Meyer-Abich), pero sería imposible derivar la felicidad del placer, porque la felicidad es «contingente» al placer. El materialismo es la lógica cobertura o «repujado metafísico» de una visión optimista de la felicidad y de su futuro. Aquí habría también que decir que no se trata tanto de «deducir» doctrinas optimistas de la felicidad de una concepción materialista y progresista del mundo. De lo que se trataría es de mostrar la conveniencia, para la doctrina de la felicidad, de que la norma del optimismo práctico, acerca del futuro de la felicidad, se revista de la ideología metafísica del materialismo progresista.

No vemos tan clara la forma de conexión entre el pluralismo materialista y el progresismo. ¿Por qué razones la confluencia, en el Mundo real, de componentes heterogéneos y dotados cada uno de ellos de ritmo propio habría de tomar necesariamente un curso ascendente? ¿No sería igualmente posible que esa confluencia de lo diverso determinase una erosión mutua de los componentes y precipitase su resultante «hacia abajo»? Sobre todo, porque la composición de dos líneas de progreso puede determinar su mutua destrucción, o al menos la involución de la línea más débil. El progreso demográfico puede ser la causa de la caída del ritmo de progreso del bienestar.

14. El modelo XII. Materialismo pluralista neutro

1. *Características del materialismo pluralista neutro en correspondencia con las del materialismo monista neutro*

También al modelo XII pueden adscribirse grandes sistemas de pensamiento en los cuales la felicidad puede considerarse como su culminación, el vértice en el que confluyen sus líneas sistemáticas. En-

tre estos sistemas citaríamos principalmente al estoicismo y al spinozismo.

El lugar privilegiado que ocupa la idea de felicidad entre los estoicos es evidente, si se tiene en cuenta que todo el sistema busca la confluencia en la práctica de la virtud, entendida como fuerza o vigor (*areté*) que el Cosmos (o la Naturaleza) determina en los seres vivos (en sus naturalezas), y que la felicidad o *eudaimonía* se hace consistir precisamente en la posesión de esa fuerza o virtud. La cuestión, en la que aquí no vamos a entrar, es si entre las diversas versiones del estoicismo cabe citar alguna que quede fuera de las coordenadas monistas.

En cuanto a Spinoza (1632-1677) será suficiente recordar que toda la corriente de pensamiento que discurre a lo largo de su *Ética, demostrada según el orden geométrico*, desemboca, parte tras parte, y teorema tras teorema (como embalsándose en cada uno de ellos antes de seguir adelante), en el último teorema, el 42 de su V parte, es decir, en la última proposición, que se ocupa precisamente de la felicidad. (Damos por supuesto, frente a las interpretaciones panteístas o monistas del spinozismo, la condición materialista y no monista, sino pluralista, del sistema de Spinoza, según la interpretación de Vidal Peña en su libro *El materialismo de Spinoza*, 1974 http://www.filosofia.org/aut/001/1974vp.htm y su Introducción a la traducción, realizada por él mismo, de la *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 1975.)

Ahora bien, dada la magnitud y complejidad, tanto del estoicismo como del spinozismo, tenemos que renunciar al análisis del primero en su totalidad, y del segundo en muchas de sus partes.

El modelo XII, en efecto, puede ponerse en correspondencia con el modelo IX por cuanto tienen de común el materialismo y el neutralismo respecto de las alternativas descendentes, regresivas, y de las ascendentes o progresivas. Se diferencian por el monismo: frente al monismo del modelo IX, aquí, en el modelo XII, nos encontramos con un pluralismo que puede afectar profundamente a sus características.

1) Mientras el monismo propicia, dentro del materialismo neutral, la proyección de la felicidad hacia las subjetividades individuales, concibiendo la felicidad como un atributo subjetivo, a fin de detener su disolución en el «océano cósmico», en cambio el pluralismo, que reconoce la posibilidad de un aislamiento de los sujetos individuales, respecto de otros muchos contenidos del mundo, tendría que detener este subjetualismo, para dar cuenta de los componentes transubjetivos de la felicidad, supuesto que ellos formen parte constitutiva de su esencia. En

suma, el pluralismo, precisamente porque dispone de recursos para proponer la desconexión de los sujetos corpóreos individuales respecto de otros contenidos del mundo, no podrá dar, como el monismo, como asegurados los componentes objetivos de la felicidad, y tendrá que postularlos. Dicho de otro modo: el modelo XII propicia una concepción no subjetivista de la felicidad, cuando la felicidad se toma en su sentido más estricto, definido dentro del sistema.

2) Mientras que el monismo materialista, descrito en el modelo IX, se orientaba decididamente hacia el postulado de un «principio de felicidad», el materialismo pluralista, analizado desde el modelo XII, tenderá a impugnar este principio a partir precisamente de su resistencia a tratar al género humano (o al reino animal, en su caso) como si fuese un sujeto de atribución del predicado felicidad.

3) La característica que asignábamos al modelo IX (la neutralidad respecto del evolucionismo o del procesionismo) se mantiene en el modelo XII, si bien con una importante modulación, derivada de los efectos diferenciadores, respecto del monismo, del pluralismo: en el pluralismo, algunos de los cursos de desarrollo de la felicidad, podrán seguir una trayectoria ascendente o descendente independiente (en virtud del pluralismo) en función de la neutralidad que pueda afectar a otros cursos.

4) La perspectiva humanística que corresponde al modelo IX quedará ahora sustituida, en el pluralismo, por una perspectiva anhumanista (o incluso antihumanista); el pluralismo puede afectar a la misma unidad del género humano, sujeto del humanismo.

5) Mientras que el monismo materialista tenderá a sustantivar la formalidad de la felicidad, en cuanto predicado de los sujetos corpóreos, individuales o globales, convirtiéndola en objetivo de la vida y de su sentido, el pluralismo tiende a la desustantivación de la forma felicidad, resolviéndola y transformándola en los contenidos o materias asignadas a la misma.

2. *El materialismo de Baruch Spinoza y su concepción de la felicidad*

Intentemos verificar estas características generales del modelo XII en una de sus versiones más importantes, la doctrina de Baruch Spinoza, cuya influencia en el pensamiento ulterior —comenzando por su influencia en la filosofía clásica alemana— está comúnmente reconocida.

1) Ante todo, subrayamos hasta qué punto la concepción de la felicidad de Spinoza se distancia de las concepciones subjetualistas de la felicidad, aun partiendo de ellas, al presentar la felicidad verdadera como un estado del sujeto, sin duda, al que tiende (en virtud de un *conatus* constitutivo). Pero la felicidad no afecta simplemente al sujeto en su condición de tal, ya sea si lo consideramos como un compuesto de cuerpo y alma (es decir, como *apetito*), ya sea si lo consideramos sólo según el alma (como *voluntad*).

La felicidad afecta al sujeto en tanto que es sujeto humano, considerado como un compuesto de cuerpo y alma, por tanto, como dotado de apetitos, pero de apetitos conscientes; es decir, en términos de Spinoza, de *deseo* (escolio a la proposición IX del libro III de la *Ética*). La felicidad afecta a los sujetos deseantes, sin duda. Pero los desborda, porque la felicidad es amor, y el amor no es un efecto meramente subjetivo, una mera *alegría* o un *gozo*. Es cierto que Spinoza dice que el gozo, y no la tristeza, es el criterio del valor de nuestra conducta, por cuanto implica potencia del sujeto deseante; sería (nos parece) un gravísimo error interpretar esta doctrina en clave subjetivo-psicológica —que puede valer para interpretar la *titillatio* (cosquilleo, placer) de la proposición XI de la parte III— concluyendo, como algunos interpretan, en una «ética de la alegría o del gozo, enfrentada a la ética de la tristeza, del temor o incluso de la frialdad puritana o kantiana». La interpretación subjetualista de la ética del gozo spinozista estaría muy cerca del hedonismo, que actuaría a escondidas en el lema, hoy tan corriente, de «la vida no está para comprenderla, sino para vivirla»; pues este lema no dejaría de ser una mera necedad, como ya hemos dicho. Solamente si «vivir la vida» se sobreentiende en el sentido del hedonismo que reniega de todo intento de comprensión, cabría dar al lema algún sentido preciso, que quedaría sin embargo neutralizado por el hecho mismo de intentar comprenderlo y de concluir que el intento es vano. En resumidas cuentas, la idea de una ética de la alegría, o de una ética del goce, sólo se mantiene fiel a Spinoza cuando se interpreta en un sentido no subjetivo, psicológico o hedonista, sino cuando el goce o la alegría se interpretan como indicio o síntoma de una potencia que debe ser analizada por el entendimiento, para lograr determinar cuáles puedan ser sus causas adecuadas; lo que nos remite fuera de la subjetividad que goza o se alegra.

La felicidad es amor; y el amor es alegría, pero no en el sentido psicológico subjetivo. Porque el amor es un gozo, una alegría, pero «acom-

pañada por la idea de una causa exterior», así como el odio no es sino la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior (escolio a la proposición XIII de la parte III). Ahora bien, aunque cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de la alegría, tristeza o deseo (III:XV) sólo el *amor intelectual* (que procede del alma del sujeto que ha alcanzado el «tercer género de conocimiento») se manifiesta como una afección o alegría propia de la esencia (no accidental) del sujeto, puesto que la «causa» que acompaña a esa alegría es Dios mismo, y, en consecuencia, tal alegría se reconoce como la felicidad misma en tanto que desborda cualquier residuo de subjetividad. Además, el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con el que Dios se ama a sí mismo; es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (III:XXXVI). Y en este amor consiste la felicidad: «Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya» (III:XXXII).

Pero acaso la proposición que mejor demuestra el «desbordamiento de la subjetividad» de quienes encuentran su felicidad en el amor de Dios es la proposición III:XIX: «Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él.» ¿Cabe una desubjetivización mayor de la felicidad que la que se representa en esta proposición de Spinoza? Pues según ella, la felicidad sigue siendo amor del sujeto, pero no del sujeto que somos cada uno de nosotros, cuando se ama a sí mismo, sino en tanto que realizamos a un amor de Dios, que ni siquiera tiene que corresponderlo. Aunque tampoco nuestro amor subjetivo es ajeno al amor de Dios, por cuanto en el amor de Dios (como genitivo subjetivo) está comprendido en nuestro propio amor (en cuanto genitivo objetivo), pero en tanto en cuanto no necesita correspondencia.

Damos, en todo caso, por supuesto, que ese Dios que se ama a sí mismo a través de los hombres (véase la nota 16 que Vidal Peña pone a la proposición XXXVI en la citada edición de la *Ética*), no es el Dios de Aristóteles (que ni siquiera conoce a los hombres). Se parece más al Dios del Evangelio de San Juan («Dios es amor»), a través, por ejemplo, del Dios de otro pensador judío, Fray Luis de León; pero siempre que no se conciba como un ser transcendente al mundo de los seres finitos.

En todo caso, el Dios de Spinoza es amor, pero amor intelectual, amor a Dios mismo como una realidad susceptible de hacerse presen-

te a los hombres (sin aferrarse en su propia fruición infinita) y hacerse presente en las mismas *esencias* que el hombre puede entender como tercer género de conocimiento. Diríamos: las esencias terciogenéricas, intemporales y eternas, en tanto se hacen presentes al hombre y son componentes de la misma realidad. Parece como si la felicidad suprema consistiera, para Spinoza, en el proceso de quien alcanza la comprensión de las esencias necesarias y eternas, en tanto constituyen el mundo real en el cual vivimos, conocemos y actuamos, y, por consiguiente, logra comprenderse a sí mismo como sujeto que consiste en presenciar, por el conocimiento y el amor de tales esencias, convertido en consecuencia junto con los otros sujetos de su rango, en la misma participación de un Dios que sólo vive a través de los hombres.

Y no parecerá muy aventurado sospechar si la misma capacidad «catártica», o si se quiere edificante, que muchos lectores atribuyen a la *Ética*, deriva tanto más que de sus «enseñanzas particulares» (de los contenidos de sus proposiciones, definiciones, etc.), del orden geométrico a través del cual nos son propuestas aquellas proposiciones. Pero en la medida en que ese orden no sea postizo (como una superestructura), porque ese orden sólo es orden efectivo, en cuanto orden material, interno, que resulta de la concatenación de unos contenidos y no de otros. Además, ¿acaso no es ese orden lo primero que el lector de la *Ética* percibe, por poco experto que sea en Geometría? Este orden constituiría la misma plataforma *desde la cual* autor y lector están refiriéndose a contenidos tan vulgares como puedan serlo el odio, la ira, la alegría o la tristeza. En la *Ética* de Spinoza, *el orden geométrico que concatena las definiciones, teoremas y demostraciones, es la plataforma eterna, «divina», desde la cual, a distancia, podemos mirar a la prosa de la vida que se hace presente una y otra vez, sobre todo en los escolios.*

Es este Dios vivo de Spinoza el que hace posible que la subjetividad más intensa en la que, en principio, está implantado el deseo o el apetito, encuentre su desbordamiento suprasubjetivo (no precisamente «objetivo»). Porque en esta suprasubjetividad, que es buena por sí misma (es el Bien supremo), radica la bondad misma del deseo. «Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (escolio a la proposición III:IX). Esta proposición podría ser interpretada, sin duda, en el sentido del subjetivismo y relativismo más arbitrario y escandaloso; pero sólo cuando suponemos ya separados el sujeto huma-

no deseante del «objeto» de su auténtico deseo, que es lo eterno divino, tal como se manifiesta en la arquitectura del Mundo (matemático, físico, político, moral).

2) La concepción de la felicidad de Spinoza nos permite concluir que, sin perjuicio de que Spinoza no saque explícitamente esta conclusión, que el principio de felicidad, no sólo el principio ampliado (a los animales) sino el restringido («todos los hombres desean ser felices») ha de quedar en suspenso. El principio ampliado, desde luego, porque los animales no desean, sólo apetecen. Pero también queda en suspenso el principio restringido, porque no todos los hombres pueden desear el amor de Dios y, por tanto, con él, el verdadero deseo que comporta el contento y la felicidad. Y esto debido a que no todos los hombres pueden alcanzar el tercer género de conocimiento.

Hay hombres a quienes sólo les es accesible el primer género de conocimiento, el de las cosas singulares y sensibles, incluido el conocimiento por signos e imágenes (escolio 2 de la proposición II:XL); estos hombres forman un vulgo que apetece y aun desea, pero sólo objetos contingentes (III:XV); por ello pueden estar tristes o alegres, pero sin que ello nos autorice a considerarlos como felices.

Hay hombres que alcanzan el segundo género de conocimiento, el conocimiento racional, el de los mercaderes, por ejemplo, que para obtener, dados tres números [por ejemplo 6, 3, 8], un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero, no dudan en multiplicar el segundo por el tercero [3 por 8] y dividir el producto por el primero [24:6] para obtener el número. Pero este segundo género de conocimiento, aunque ya nos introduce en el reino de las verdades mundanas (diríamos: técnicas, científicas) no permite el desenvolvimiento de un amor pleno y auténtico.

Este amor requiere el tercer género de conocimiento. Spinoza, en el escolio 40 citado, lo presenta de modo formalista, a partir del mismo problema de los mercaderes, cuando este problema es resuelto inmediatamente («intuitivamente», es decir, sin necesidad de acudir a una ecuación). Pero el tercer género sólo encuentra su pleno contenido cuando logra situarse frente al fundamento de todos los conocimientos, que en la parte quinta (proposición XXXIII) se define como Dios. Por lo que resulta (al menos así lo interpretamos) que el tercer género de conocimiento *se define* por Dios, y solamente *se ilustra* a través del conocimiento inmediato e intuitivo del problema de los mercaderes.

Los «hombres» de los que habla Spinoza no constituirían una clase

uniforme. Los hombres se diferencian profundamente unos de otros, no son iguales, porque su potencia es diferente. Ya sea a causa de su naturaleza (unos son sanos y otros enfermos, unos son alegres, otros tristes), ya sea a causa de su situación (unos son esclavos, otros son señores; unos viven en la selva —son salvajes— otros en la ciudad). Y la situación, aunque parezca contingente, determina sin embargo a los hombres tanto como su propia naturaleza.

En conclusión, no encontramos fundamento para afirmar, desde la perspectiva de Spinoza, que todos los hombres desean realmente la felicidad. En primer lugar porque los hombres a los que se refiere el principio no son una clase homogénea, sino un nombre que se da, no ya a una colectividad de individuos, sino a una clase constituida por diversas especies de hombres. En segundo lugar, lo que desean esas diversas especies de hombres no puede llamarse felicidad con el mismo sentido: los contenidos son diversos y contrapuestos, porque precisamente la unidad de la felicidad divina se realiza como pluralidad heterogénea.

3) El materialismo que atribuimos a Spinoza es neutro, respecto de las alternativas «vectoriales» del proceso de la realidad (descendente/ascendente; o bien procesionismo/evolucionismo; o bien regresión/progreso). Esto puede deducirse de la perspectiva desde la cual este materialismo contempla al Mundo, a saber, la perspectiva de la eternidad, la perspectiva divina. Del Dios eterno y único, de la Sustancia, poco sentido tendría decir que «marcha por la línea del progreso», o bien que desciende o degenera hacia su aniquilación. Sólo puede decirse que es, y que busca seguir siendo lo que es, pero no que va a alguna parte, fuera de sí mismo. Ni sube ni baja, simplemente existe y se mueve eternamente.

Pero el componente pluralista que también atribuimos al materialismo de Spinoza abre la puerta a la posibilidad de tratar a determinadas líneas de movimiento, a determinados «procesos en curso» que tienen lugar en el seno de la Sustancia, como ascendiendo o descendiendo, según relaciones particulares, que no comprometen el «equilibrio» o la neutralidad de la Sustancia; entre otras razones porque estos procesos en curso podrán neutralizarse en lo que respecta al ascenso y al descenso. Y esto tiene aplicación sobre todo en política.

De este modo, el materialismo pluralista está preparado para reconocer la posibilidad de que una estirpe de pueblos, familias, iglesias o instituciones desarrolle un curso claramente ascendente (o progresi-

vo) si tiene capacidad para reforzar su poder, así como también habrá que reconocer la posibilidad de la decadencia de otras estirpes de pueblos, familias o iglesias. Para el materialismo pluralista, la materia no es un océano en el cual se borran las diferencias entre las corrientes que en él se producen, y que forman parte de su misma sustancia. El *Tratado teológico político* ofrece un rico material susceptible de ser analizado en estos términos.

En particular, no tendría sentido, en el materialismo de Spinoza, poner la felicidad en el principio del Género humano, tratando de derivar de ella la infelicidad, o recíprocamente. A lo sumo habría que tener en cuenta que la felicidad, como atributo de Dios (de la Sustancia), está en el principio y en el final, *sicut erat in principio, et nunc, et semper*, podríamos decir. Pero considerada la felicidad como predicado aplicable a «partes» de la Sustancia, es decir, considerando como reflejos realizaciones o valores de la felicidad divina a los placeres (*titillationes*), alegrías (placer o regocijo: escolio de III:XI), gozos, deleites, etc., entonces habrá que reconocer que todos estos *valores* se dan siempre en correlación con valores contrarios: tristeza, melancolía, remordimiento (*morsus conscientae*). Proposición III, XLVII: «La alegría surgida de que imaginamos que una cosa que odiamos es destruida, o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo.» Proposición IV, XLVII: «No hay afecto de esperanza o de miedo sin tristeza.»

La correlación entre felicidad e infelicidad, alegría y tristeza, etc., puede querer decir también que carece de sentido atribuir al Mundo, en general, en cuanto pluralidad heterogénea, la condición de feliz o de infeliz, de alegre o de triste. La felicidad que se atribuye a Dios o a la Sustancia tampoco es propiamente un predicado exento. Porque Dios o la Sustancia sólo existe a través de los cursos en proceso. Por la misma razón tampoco podemos decir (con Marción) que el Mundo es malo o que el Mundo es bueno. No puede hablarse por separado de «Bien» o de «Mal»: el bien y el mal son correlativos; un veneno es bueno (tiene virtud venenosa) si tiene capacidad para matar a un animal o a un hombre (escolio de la proposición IV, LX: «La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues si un hombre, movido por la ira o por el odio, es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo [es decir, a

actuar con violencia] ello ocurre porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas...»).

4) El materialismo pluralista que atribuimos a Spinoza no favorece una concepción de la felicidad humana como atributo capaz de ser homologado con los conceptos humanistas de la felicidad. El materialismo no es un humanismo (ni en el sentido de Schiller, ni el sentido de Sartre). Podríamos considerar esta tesis como un simple corolario del principio de felicidad. No todos los hombres desean la felicidad, en su estricto sentido; desean cosas muy diferentes, aunque utilicen el mismo nombre. «Raros son los hombres que viven según los preceptos de la razón» (parte IV, apéndice, cap. XIII). Luego la felicidad no es algo en cuya persecución los hombres puedan considerarse hermanados, ni la aspiración nominal a la felicidad les confiere una orientación común, sino que, por el contrario, les separa en clases inmiscibles y con intereses muy diferentes. Otra cosa es que estas clases contrapuestas de hombres se necesiten mutuamente; por ejemplo, en una sociedad dominada por una «iglesia supersticiosa» los aristócratas, poderosos, exultantes y alegres, incluso los tiranos, necesitarán de la tristeza de los humildes, incluso de los esclavos (penetrados de tristeza por su impotencia), tanto como éstos (los humildes, los esclavos) necesitan de los nobles y aun de los tiranos para alimentar su esperanza en unas *recompensas que delatan por sí mismas ese ánimo* del esclavo, del triste, del humilde. «La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón» (IV:LIII). «El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón. El que se arrepiente de lo que ha hecho es doblemente miserable e impotente» (IV:LIV).

5) Por último, desde la perspectiva del materialismo de Spinoza, tal como lo entendemos, se hace imposible sustantivar la felicidad formal en cuanto propiedad o atributo de los seres humanos (individual o socialmente considerada) a fin de erigirla en el objetivo de la vida y razón de su sentido. Sólo los hombres que confunden la verdadera felicidad con el placer (la *titillatio*) o con el bienestar público, podrían sustantivar este placer o este bienestar convirtiéndolo en objetivo de sus acciones, de sus planes y de sus programas políticos. Pero la sustantivación es superficial, porque encierra a los hombres en el interior de su piel, o bien reduce a las sociedades a la condición de objetivos del político que busca su tranquilidad y sumisión, cualesquiera que sean los contenidos de ese bienestar.

Pero ya la alegría, por sí misma, no es un objetivo a perseguir, sino

un «reflejo» de la potencia de obrar; es esta potencia de obrar lo que se persigue, y no la alegría que de ella transciende y que, por supuesto, no hay por qué evitar (proposición III:LIII).

En conclusión: la felicidad, en cuanto amor —es decir, alegría acompañada de la representación del objeto o causa— desborda plenamente, diríamos, el «arco de los dientes» de la subjetividad, porque consiste en la misma potencia suprema de que disponemos, a la manera de lo que los estoicos llamaron virtud (*areté*) y que Spinoza identifica con el amor de Dios. Con ello, la fórmula estoica («la felicidad no es el premio a la virtud, sino la virtud misma») pierde el sentido adusto, formalista, burocrático y canalla que Kant le inyectó, y recupera su intención transubjetiva, material y no formal.

La felicidad es el mismo Dios a quien nuestro amor o potencia (nuestra virtud) puede alcanzar, pero no es el premio subjetivo que se otorga a quien hubiera alcanzado este amor. Así entendemos el último teorema de la *Ética* de Spinoza: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque suprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al revés, podemos suprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.»

5

Trituración del Principio de felicidad

1. La trituración del Principio de felicidad como objetivo principal de este libro

1. *El Principio de felicidad parece inofensivo*

En este libro se intenta poner al descubierto los componentes ideológicos o míticos, potencialmente malignos, del Principio de felicidad («todos los hombres quieren ser felices»). Un principio a primera vista bien intencionado, prudente, acaso inofensivo.

2. *Pero no lo es: es un principio de mala fe*

Pero se trata de hacer ver que ese principio no expresa propiamente una Idea-fuerza universal y definida, sino que es más bien una fórmula oscurantista que se alimenta de Ideas muy heterogéneas, algunas puramente metafísicas (o teológicas), otras con fuerza atractiva propia, pero sin relación alguna con la felicidad, y, en todo caso, no convergentes entre sí.

El Principio de felicidad es así un principio ideológico, bajo cuyo pabellón actúan intereses muy distintos, no siempre compatibles entre sí, y muchas veces repugnantes o canallas.

Por ejemplo, quienes encuentran un modo de prestigiar el Principio de felicidad recordando que la Constitución de Estados Unidos, la potencia más influyente de nuestro mundo, lo recoge en los preámbulos de sus textos constitucionales, no suele tener en cuenta (como ya hemos advertido) que «felicidad» traduce no sólo el *happiness* del Acta de Independencia, sino también el *welfare* de la propia Constitución,

por lo que resulta que este principio, así interpretado, viene a ser prácticamente una apología del «Estado de bienestar», vinculado al *american way of life*. El Principio de felicidad, además, no es una mera exposición inofensiva de buenos deseos: contiene también un importante componente de discriminación agresiva cuando el enunciado se sobreentiende por su equivalente contrarrecíproco, a saber, que quien no desea la felicidad (según como cada cual la entiende) no es hombre. Otras veces, el Principio de felicidad encubre los intereses de una secta, constructiva o destructiva, o de una confesión religiosa, que predica su credo como el mejor camino (a veces, el único camino) para alcanzar la felicidad. La mayor parte de las veces, el Principio de felicidad actúa simplemente como fondo de campañas publicitarias de promoción de discotecas, de excursiones turísticas o de drogas: «Todo el mundo quiere ser feliz, ¡déjate de preocupaciones y acude a nuestra discoteca!, o ¡compra nuestros vuelos chárter hacia el Caribe!, o ¡consume moderadamente estas pastillas que te levantarán el ánimo!: *Don't Worry, Be Happy!*»

El ICV en su *Propuesta de Nuevo Estatut* del año 2003 incluye en el apartado de *Principios Fundamentales* una referencia a la «emancipación personal y a la felicidad» de los ciudadanos de Cataluña. Jaume Bosch, vicepresidente de ICV y diputado en el Parlamento catalán, en un comentario sobre el particular, puntualiza que la felicidad como sentimiento absolutamente personal y subjetivo no puede ser garantizado por la Administración ni exigido ante un tribunal; pero la administración (la Generalidad) habría de remover obstáculos que impidan la felicidad de la ciudadanía en el ámbito de su competencia (una sanidad deficiente o una contaminación excesiva, obstaculizarían la felicidad). Pero aquí la felicidad no parece que rebase el confort o la calidad de vida, a lo sumo el bienestar, en el sentido más prosaico de la expresión.

¿Acaso sabe alguien, a ciencia cierta, después de recorrer tan amplia oferta, qué puede significar el Principio de la felicidad? Porque, en efecto, este principio sólo puede comenzar a significar algo cuando se presupone ya establecida una concepción de la felicidad suficiente y precisa. Además, y esto es lo primero que nos advirtió Aristóteles, cuando nos dijo en el Libro I, 4 de su *Ética a Nicómaco*, que aunque todo (o casi todo) el mundo está de acuerdo con el nombre de felicidad, comienzan a dudar enseguida sobre cuál sea su contenido, y que no lo explica del mismo modo el vulgo y el sabio. Y algo parecido nos advirtió también Séneca, inmediatamente después de formular su principio: «Todos los hombres son felices... pero en cuanto se ocupan

de determinar los medios para alcanzarla, se llenan de nieblas y todo se oscurece.» Y a pesar de estas advertencias por parte de quienes formularon por primera vez el Principio de felicidad (sin necesidad de llamarlo así), los profesores (la mayor parte de los profesores) siguen levantando el Principio de felicidad como bandera y anuncio de sus enseñanzas éticas, morales, políticas y filosóficas, aunque rechacen las ideas que sobre la felicidad nos ofrecieron Aristóteles o Séneca, pero sin poder ellos mismos ofrecer alguna idea de recambio. Y por ello, se ven obligados a disimular la vaciedad del Principio que proclaman, llenándolo, a beneficio de inventario, de retahílas formadas por contenidos e Ideas que han ido recogiendo a lo largo de su vida, para preparar sus informes, sus clases o sus sermones.

Sartre definió la «mala fe» como una maniobra, casi automática, de la «conciencia», en virtud de la cual ella, para no enfrentarse con su propia nihilidad, se autoengaña, presentándose lo que no es, como si existiera, y lo que es, como si no existiera. En este sentido decimos, en este libro, que el Principio de felicidad y la misma Idea de felicidad son productos de la mala fe.

Un proyecto de demolición del Principio de felicidad no ha de confundirse con el «proyecto de demoler la verdadera doctrina de la felicidad», tal como la delimitaron Platón, Aristóteles, Santo Tomás o Spinoza. El segundo proyecto exige enfrentarnos con las cuestiones relativas al destino de Hombre y de su lugar en la jerarquía del Universo. El primer proyecto, el de la demolición del principio de felicidad, puede emprenderse dentro de límites más estrechos y accesibles, como puedan serlo los que se enmarcan en el análisis lógico de una proposición, o en el análisis gnoseológico de un principio. Pero ambos proyectos, aunque son independientes, se corroboran mutuamente.

2. Las dos versiones del Principio de felicidad

1. *El Principio débil de felicidad y el Supuesto de la felicidad*

En la Introducción de este libro ya presentamos dos formulaciones clásicas del *Principio de felicidad*, una «débil» (que denominamos Principio de felicidad, a secas) y otra «fuerte» (que denominamos, cuando conviniera, *Supuesto de la felicidad*).

El *Principio de felicidad*, en la fórmula de Séneca, se enuncia así: «Todos los hombres, hermanos Galión, quieren vivir felizmente» (*«Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt»*, *De vita beata*, 1). Séneca añade inmediatamente a su principio, separándolo de él sólo por una coma, el siguiente comentario: «Pero se enredan (o detienen) en el momento de saber qué es lo que hace la vida feliz.»

El *Supuesto de la felicidad*, en la fórmula de Johann Gottlieb Fichte, dice así: «La vida [humana] es ella misma felicidad» (*«Das Leben ist selber die Seligkeit»*, *Die Anweisung zum seligen Leben*).

Estas sentencias, sobre todo la primera, se encuentran repetidas una y otra vez, con ligeras variaciones, en los lugares más diversos de la literatura sobre la felicidad. Precisamente esta repetición es la que sugiere que tales sentencias están utilizadas a título de «principios» (doctrinales) más que a título de sentencias (prácticas o morales). Quien enuncia el Principio de felicidad no lo hace muchas veces como «cita de Séneca» (en cuyo caso, el enunciado ya no podría interpretarse inmediatamente, sino como una reproducción de un pensamiento de Séneca), sino a título de «principio general» referido a la realidad de la vida humana, que trata de ser comprendida. Un principio que actúa como guía para interpretar esta realidad, como principio necesario para entender la «razón de ser» de las conductas humanas. A la manera de quien apela a la ley de la gravedad para entender la razón de ser de que los cuerpos más heterogéneos caigan desde un tejado o desde un avión hacia el suelo cuando se retira aquello que impedía su caída.

2. *Conexión entre el Principio débil y el Principio fuerte de felicidad*

¿Qué conexión media entre estos dos principios? Desde luego, a primera vista, parece que el Principio es independiente del Supuesto: no haría falta ser feliz (de acuerdo con el Supuesto) para desear la felicidad (de acuerdo con el Principio). Precisamente, se añadirá, quien desea la felicidad (según el principio débil) es quien no la posee (según el principio fuerte). En consecuencia habría incluso que dar un paso más declarando la incompatibilidad de ambos principios: el principio débil sería incompatible con el principio fuerte. Si se parte del Supuesto de la felicidad («la vida humana es feliz») parece que el Principio de felicidad («todos los hombres desean ser felices») está de más.

Sin embargo, esta primera impresión de incompatibilidad entre el Principio y el Supuesto no es, ni mucho menos, evidente, al menos si nos atenemos al terreno de las concepciones de la felicidad, tal como han sido clasificadas en la tabla del capítulo 4. Desde la perspectiva de la tabla habría al menos que limitar el alcance de esta «evidencia a primera vista». En efecto, más bien parece que hay que decir que estas evidencias a primera vista se producen cuando se asume la «línea» de las concepciones ascendentes de la felicidad. Si se presupone que la felicidad procede de la infelicidad, del deseo de superar una situación de infelicidad, entonces es evidente que, supuesta la felicidad (principio fuerte) no podría admitirse el principio débil: quien quiere la felicidad es quien no la tiene, etc. Pero si partiéramos de las líneas descendentes («la infelicidad procede de la felicidad»), y más aún, de las líneas neutras pertinentes («la felicidad procede de la felicidad»), entonces el principio fuerte deja de ser incompatible con el principio débil, y por el contrario, viene a constituirse como un modo de fundamentación deductiva, y casi *a priori*, de ese principio (que, de otro modo, quedaría reducido a la condición de principio empírico, inductivo; más aún, llevado a cabo mediante una inducción incompleta, puesto que es evidente que aun en el supuesto de que el cien por cien de los encuestados fueran positivos —en su aceptación del principio débil—, estas encuestas sólo podrían haber consultado a una mínima parte de todos los hombres).

La formulación de Séneca, en forma de lapidaria proposición universal y apodíctica, debería ser transformada en una proposición de forma probabilística, que rondaría con el ridículo: «El sesenta por ciento de los hombres, hermano Galión, quieren ser felices.» Sin embargo, la reducción de la modalidad apodíctica de la versión de Séneca a la ramplona versión probabilística, tampoco hay que entenderla como un paso definitivo (por ejemplo, como paso del formato de sentencia sapiencial, gratuita o metafísica, al formato científico más circunspecto y empírico). Y esto debido a que la sentencia, en cuanto principio, no puede interpretarse como un principio empírico, sencillamente porque la materia sobre la que versa no es empírica (fenoménica, *emic*) sino esencial (estructural, normativa, por ejemplo). Otras muchas sentencias o principios se encuentran en situación análoga: «Todos los hombres tienen dos ojos y un corazón.» ¿Se ha comprobado esta proposición por inducción completa? «No, se dirá, pero hay contraejemplos, hay hombres con dos corazones y otros sin ojos.» Sin duda, pero, ¿derrumban estos hechos empíricos el principio, a la manera como, según Spencer, una

teoría podía ser asesinada por un hecho concreto? No, son excepciones. Y éstas son posibles porque la materia de referencia es empírica, aunque subordinada a una estructura o plano de construcción (en nuestro caso, la del genoma) que admite desarrollos defectuosos. Los organismos con este tipo de déficits se encuentran *privados*, según su patrón estructural, de algunos órganos proporcionados por su norma, sea por defecto (que es adonde llega el concepto aristotélico de *stéresis*, como no tener ojos), sea por exceso (tener dos corazones, lo que requeriría ampliar el concepto de privación o *stéresis* en este sentido: «privados de tener un solo corazón»). Precisamente por ello se consideran estos órganos suplementarios como teratológicos o monstruosos, cuando en sí mismos, empíricamente, sólo podría decirse que son lo que son.

Por ello, el principio de Séneca hay que entenderlo en el plano estructural, en este caso normativo. Y entonces el principio débil puede alcanzar la misma dureza que el fuerte alcanzaba en su formulación contrarrecíproca: «Luego el hombre que no quiere la felicidad no es un hombre cabal, es un hombre deficiente» (por ejemplo, un enfermo, un deprimido, un degenerado). Un hombre a quien no basta con reconocerlo como un caso contrario en la estadística del 60%, ni como un caso de negación simple del deseo de felicidad, porque es un caso de privación, al cual, de inmediato, habrá que intentar rehabilitar, curar, es decir, restituir sus deficiencias, carencias o privaciones.

Cuando nos situamos en un campo no ya orgánico, sino social o jurídico (en el cual las estructuras se convierten en normas), diríamos que «quien no quiere la felicidad» es un individuo no ya enfermo, sino indigno, porque ha renunciado al derecho, y por tanto al deber, que le confieren las leyes (el «derecho a la felicidad», por ejemplo, de la Constitución de Estados Unidos de Norteamérica). Desde este punto de vista podría tomarse el Supuesto de la felicidad (o Principio fuerte de felicidad) como fundamento del Principio débil de felicidad. «Si todos los hombres desean ser felices, es porque ya lo son, y, por ello, desean seguir siéndolo.» Quien jamás ha sido feliz, ni ha conocido la felicidad en otros, ¿cómo podría querer serlo de modo positivo?, ¿cómo podría querer lo que aún no conoce? Tan sólo querría, a lo sumo, salir del sufrimiento o del dolor. Pero este deseo, incluso una vez logrado (la *aponía*, de los epicúreos), no podría confundirse con la felicidad. Ésta, a lo sumo, podría aparecer más tarde, como un deseo de prolongar la falta de dolor; deseo que ya sería capaz de hacer re-flexiva esa *a-ponía*, convirtiéndola en felicidad.

En resolución: sólo un sujeto que ya es feliz, pero que no lo es eternamente y puede dejar de serlo, que sabe que es feliz como resultado de un proceso en el cual él mismo se mantiene en la existencia, puede querer seguir siéndolo, es decir, no decaer de su estado. De este modo, el Principio débil de la felicidad se nos muestra como principio necesario para dar cuenta, en los sujetos finitos, del enlace entre sus estados sucesivos de felicidad. Un sujeto que ya es feliz (según el Supuesto de la felicidad) seguirá siéndolo a través de su voluntad, es decir, deseando la felicidad (según el principio débil). Y esto permitiría reexponer el principio de Fichte de un modo menos «escandaloso» (por el aspecto de dogma absoluto como está enunciado): «Sólo en el supuesto de que el hombre (o los hombres) son felices —es decir, han alcanzado, en una fase histórica, lo que llaman la felicidad— podrá admitirse como principio el de que todos esos hombres quieren la felicidad.»

Ahora es cuando el Supuesto comienza a revelársenos como más positivo que el Principio débil de felicidad que, por sí mismo, puede considerarse como gratuito y aun metafísico.

Esto nos permitiría plantear también la cuestión del origen de la «felicidad prístina», de la felicidad que no procede de la voluntad o del deseo de prorrogar el estado de felicidad adquirido. Este origen no tendrá tampoco que situarse en un estado de infelicidad, sino por ejemplo, en la pérdida (o caída) de un estado no precisamente de felicidad, sino de «vida ordinaria» (por ejemplo, tribal, preestatal). Al perderse este estado de vida ordinaria, a consecuencia de una caída o degeneración individual o social, a un estado de sufrimiento, el deseo de recuperar la vida ordinaria perdida, y recordada, podría tomarse como la fuente del deseo de felicidad. Según esto el deseo de felicidad brotaría, por tanto, de la voluntad de recuperar un «estado normal» (ni feliz, ni infeliz) perdido que, desde el sufrimiento, se percibe como felicidad; pero sin que pueda decirse ahora que la felicidad surge de la infelicidad.

El deseo de felicidad brotará, de este modo, del deseo de recuperar una vida pretérita desde una situación en la que esta vida es vista como si se hubiera perdido por desgracia. El deseo de felicidad no será ya el resultado de una memoria histórica (puesto que la vida perdida no era un «paraíso perdido», sino una vida normal, y aun trabajosa y difícil). No cabe hablar, salvo incurrir en el modo mítico de hablar, de una nostalgia o recuerdo del paraíso. No es la memoria, ni el recordar, sino la imaginación, o sencillamente, la transformación de la anamnesis de la vida normal pretérita en la prólepsis de su recuperación, aquello

que podría ponerse en el origen del deseo de felicidad. El deseo de felicidad no se reduciría, por tanto, a un deseo de *aponía*, a un deseo negativo de cesación del dolor: requeriría un contenido positivo de la felicidad, que sólo lo podría suministrar la anamnesis de la vida normal, transformada en felicidad en la prólepsis.

Podríamos acaso advertir la presencia de este «esquema dialéctico» sobre la génesis del deseo de felicidad, en algunas explicaciones, utilizadas por antropólogos (Ronald Cohen, Marshall Sahlins, Claude Meillassoux...) que hablan de la «nostalgia del Paleolítico» por parte de quienes, en el Neolítico, es decir, desde la dureza de la vida agrícola y de los trabajos continuos y sufrimientos que ella comporta, recordasen la época en la cual con sólo dos o tres horas de trabajo diario podían subsistir. Este recuerdo, diremos nosotros, no sería propiamente el recuerdo de una vida feliz, porque la vida paleolítica era sencillamente una vida salvaje de cazadores y recolectores, que no van «en busca de la felicidad», ni siquiera «en busca de su subsistencia», sino que simplemente van a buscar una vez un fruto —acaso robándolo al que ya lo tiene almacenado en otro grupo vecino— otra vez un gamo, o simplemente agua.

Sin embargo, aunque el Principio de felicidad pueda ser derivado de un Supuesto de la felicidad previo, también es verdad que otras veces, como hemos visto, el Principio de felicidad no se subordina a tal supuesto, sino a veces, incluso, al supuesto contrario, al «supuesto negativo de felicidad» (según el cual de donde habría que partir sería del supuesto de la infelicidad humana). «Ésta es, oh monjes, la [primera] noble verdad del dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la unión con lo no amado es dolor, la separación de lo amado es dolor; en resumen, los cinco elementos que nos atan a la vida son dolor» [«elementos» traducen los *skandhas* —tronco de árbol, masa— que según la doctrina budista constituyen los componentes de todo ser pensante: lo corpóreo, la sensación, la percepción, los *samskaras* y el *vijnana*.]

Pero lo que importa subrayar aquí es que este supuesto de infelicidad originaria del budismo no conduce a un estado pesimista de renuncia (es lo que vio Schopenhauer), sino a un estado susceptible de ser canalizado por un principio homólogo al Principio de felicidad. Al menos, lo que la «cuarta noble verdad» del Sermón de Benarés establece es el principio universal de la anulación del dolor: «Ésta es, oh monjes, la noble verdad del camino que conduce a la anulación del

dolor. Es el noble camino de ocho miembros, a saber: recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación.»

No se trata, por tanto, de una renuncia psicológica a todo, lindante con el nihilismo o con el suicidio. Se trata de emprender un camino que conduce a la felicidad y a la salvación. «Tampoco, oh monjes, os pertenece lo corporal, la sensación, la percepción, los *samskaras*, el *vijnana*. Renunciar a ellos [porque se incluyen en la subjetividad corpórea] no os va a servir para la salvación ni para la felicidad.» Y el *nirvana* (etimológicamente: *nir* = des, *va* = alentar, *na* = participio pretérito; *nirvana* = extinto, apagado) parece referirse, sobre todo, a la extinción de la subjetividad: «Un día llegó el monje peregrino Jambukhadaka y habló así con Sariputra: "Se dice, ¡oh hermano Sariputra! *¡Nirvana! ¡Nirvana!* ¿Y qué es, oh hermano, el *nirvana*?" Y Sariputra contestó: "La anulación de la pasión, la anulación del pecado, la anulación del deslumbramiento; eso, ¡oh hermano!, es el *nirvana*"» (Ricardo Pischel, *Vida y doctrina de Buddha*, Revista de Occidente, Madrid, 1927, págs. 140-141). En la perspectiva de esta desubjetivación que se abre a la felicidad, avanza el budismo zen, cuando se centra en torno a la experiencia del *satori*, si es cierta la interpretación que de ella da Carl Gustav Jung, en *El secreto de la flor de oro*: el fenómeno del *satori* implica un desligamiento de la personalidad interna respecto de los enredos emocionales e ideológicos, y crea una unidad del ser que convierte su experiencia en liberación.

3. *Reducción del Principio fuerte al Principio débil de felicidad*

Ahora bien: que las dos versiones del Principio de felicidad puedan llegar a considerarse como dos movimientos de un único principio —a saber, como el principio fundamental (papel asignado al principio fuerte) y como principio derivativo, o corolario del principio fuerte (papel asignado al principio débil)— no quiere decir que podamos sin más olvidarnos del principio débil y atenernos al fuerte. La razón es obvia: la «subsunción» del principio débil en el principio fuerte sólo puede llevarse a efecto a través de premisas sobreentendidas, muchas de ellas metafísicas (por ejemplo: «todo ser busca permanecer en el ser»), y otras veces, aunque sean positivas, meramente hi-

potéticas. Sobre todo, la «reducción» del principio débil al principio fuerte tiene lugar en el proceso especulativo de la fundamentación de un principio, el débil, que ha sido enunciado en otro terreno. Y no se trata de quitar importancia al proceso de fundamentación (que, sin duda, es una fase obligada en una concepción de la felicidad). Se trata simplemente de advertir que el principio fuerte es uno de los fundamentos posibles, entre otros, que pudieran aducirse, por ejemplo, la fundamentación normativa derivada de la presión social o política.

Por tanto, la misma razón que conduce a la reducción del principio débil al principio fuerte nos sirve para poner de manifiesto la gran distancia que media entre estas dos «versiones» de un «mismo principio»: la distancia entre un principio cuyo campo de aplicación (al margen de su fundamento) parece estar definido de un modo preciso, como campo de las voluntades o deseos humanos («todos los hombres quieren ser felices») y otro principio que se introduce como fundamento del anterior, y cuyo campo de aplicación ya no es exactamente el mismo: no es el campo de la voluntad o del deseo, sino el del ser del hombre, de un ser (sea psicológico, sea social, sea metafísico: *operari sequitur esse*) fundamento de la voluntad o del deseo y, por tanto, dado a otra escala o nivel. Por ello el principio fuerte no es sólo el único fundamento del principio débil, sino uno de los fundamentos que podrían ser propuestos por una determinada concepción de la felicidad y del ser humano.

Según esto es imprescindible mantener firme la diferencia inicial entre los dos principios, teniendo en cuenta que el principio débil es, por antonomasia, el Principio de felicidad, y que el principio fuerte es un principio que desempeña el papel de fundamento del primero (es un supuesto), pero sólo desde la perspectiva de alguna concepción definida de la felicidad y del hombre (por ejemplo, la del idealismo absoluto de Fichte).

Podrían ensayarse diversas fórmulas para establecer la distancia entre ambos principios. Por ejemplo, podríamos acudir a la distinción entre el *ser* (principio fuerte) y el *deber ser* (principio débil), o bien a la distinción entre los principios *especulativos* (principio fuerte) y los principios *prácticos* (principio débil), o bien a la distinción entre lo *necesario* y lo *contingente* (el principio fuerte tendría intención de necesidad, el débil de contingencia).

Pero estos criterios no parecen muy adecuados. Las distinciones utilizadas (ser/deber ser, especulativo/práctico, necesario/contingente) son más oscuras que la distinción que mediante ellas se pretende

aclarar. Preferimos acogernos a la distinción gnoseológica entre las perspectivas *alfa-operatorias* y las perspectivas *beta-operatorias*. El supuesto de felicidad estaría intencionalmente formulado en perspectiva alfa-operatoria. El principio de felicidad estaría formulado en perspectiva beta-operatoria. Dicho de otro modo: el Principio de felicidad no tendría por qué considerarse débil, salvo por relación al Supuesto de la felicidad. Sólo quien acepte este supuesto, podrá considerar débil al Principio de felicidad, que sería sencillamente un principio beta-operatorio. Un principio, además, independiente del supuesto, al menos en cuanto a su proximidad a los fenómenos. El Principio de felicidad se establece, en efecto, a escala de la voluntad, del deseo, de la operación; no se establece a escala del «hombre», o de la «vida», en abstracto, sino a escala de unos sujetos corpóreos que actúan entre otros sujetos corpóreos.

Aquí cabría acaso poner la fuerza expresiva que logra el recurso al hermano Galión que aparece en la sentencia de Séneca: Séneca no está refiriéndose «al ser del hombre», en general, sino a un individuo concreto (su hermanastro Marco Anneo Novato, que asumió este nombre como hijo adoptivo del retórico Junio Galión, amigo de su padre), a quien, a través de una carta (es decir, mediante operaciones de escritura ejercidas por él) le recuerda que él, como todos los demás hombres, quiere ser feliz. El principio está formulado, por tanto, como un principio dado a escala operatoria, como un principio que es comunicado desde un sujeto a otro (no está en tercera persona, sino en segunda persona). No excluye al ser humano, ni a los hombres, pero se refiere a ellos en tanto quieren o desean; y operar es, desde luego, una forma de querer y desear (la única forma positiva de querer o desear). Tampoco se excluye al ser del hombre: *operari sequitur esse*, volveremos a repetir, pero esto ya es otra historia.

En resolución: de la confrontación de estos dos principios obtenemos la decisión de tener en cuenta el principio de Séneca como forma canónica del Principio de felicidad. Si tradujésemos este principio al lenguaje del positivismo (para recoger la perspectiva de la «tercera persona») obtendríamos una «ley de felicidad». Y así como decimos que «Todos los cuerpos tienden a caer al centro de la Tierra en virtud de la ley de la gravedad», diremos que «Todos los hombres quieren la vida feliz, en virtud de la ley de felicidad».

3. El Principio de felicidad desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista gnoseológico

1. *Análisis lógico y análisis gnoseológico del Principio de felicidad*

El Principio de felicidad formulado por Séneca es, tal como vamos a entenderlo, ajustado a la gramática de la frase española («Todos los hombres desean la felicidad»), una proposición del tipo «Todos los hombres son mortales». Cierto es que esta proposición (la «proposición fúnebre») es de las llamadas de *tertio adyacente*, con sujeto —«todos los hombres»—, cópula —«son»— y predicado —«mortales»—. Mientras que la formulación de Séneca (tanto en español como en latín) carece de cópula, es decir, es de las llamadas de *secundo adyacente*. Sin embargo, supondremos, como de ordinario, que las proposiciones de *secundo adyacente* pueden transformarse en otras de *tertio adyacente*: «El hombre ríe» se transforma en «El hombre es (o está) riendo». En nuestro caso, la proposición: «Todos los hombres desean la felicidad», equivaldría a esta otra: «Todos los hombres son deseantes de felicidad.»

Ahora bien, una proposición (gramatical) puede someterse a un análisis lógico y a un análisis gnoseológico. El que aquí vamos a ofrecer procura mantenerse al margen de cualquier formulismo utilizado por la lógica simbólica, sin renunciar por ello a los resultados que gracias a ésta se han podido obtener.

El análisis lógico se atiene a la proposición dada en cuanto ella, en sí misma considerada, posee una cierta estructura lógica que es además susceptible de transformaciones formales en otras proposiciones equivalentes, o subalternas, o contrarias, o contradictorias a la proposición dada.

El análisis gnoseológico considera a la proposición dada en cuanto forma parte de una «red de proposiciones» referidas a un campo material, susceptible de constituirse como campo de una ciencia, de una disciplina, de una teoría o de una doctrina, como pueda serlo el campo de la felicidad. Se tratará ahora de determinar si la proposición dada es, pongamos por caso, un principio (una premisa, un axioma), o si es una consecuencia. Si damos por supuesto que ninguna proposición aislada puede asumir el papel de principio (porque los principios de una disciplina son siempre coprincipios, es decir, forman parte de un «sistema

de principios») la consideración del Principio de felicidad, como tal principio, implica que lo estamos entendiendo como formando parte de un sistema explícito o implícito de principios.

2. *El análisis lógico del Principio de felicidad puede hacerse desde diversas perspectivas*

Ahora bien: el análisis lógico (según su formato lógico) de una proposición, tal como la que se contiene en el Principio de felicidad, no es uniforme, porque tampoco es uniforme el formato lógico que podamos atribuirle, con mayor o menor propiedad. Se distingue ordinariamente, dentro de la llamada «lógica formal», entre la «lógica de proposiciones» y la «lógica de clases»; además hay que tener en cuenta la «lógica de relaciones» (que incluye a la lógica de las funciones o relaciones aplicativas). Desde luego existen muchas subdivisiones de estos diversos géneros de lógica, que en esta ocasión, y por razones obvias, no vamos a considerar. En particular, dejaremos de lado la llamada «lógica de proposiciones inanalizadas», y nos atendremos a la lógica de las proposiciones analizadas, en última instancia en sus términos (que podrán desempeñar el papel de sujeto o de predicado).

En cualquier caso, entre las diversas estructuras lógicas formales citadas (proposiciones analizadas, clases, relaciones) median muchas conexiones, y es posible «pasar» de unas a otras (aunque en estas transformaciones no siempre se recoja todo el material). La propia proposición de Séneca podría analizarse en términos de la lógica de proposiciones, o bien según el formato de la lógica de clases, o según el formato de la lógica de relaciones. Aunque los resultados arrojados por estos diversos tipos de análisis serían muy semejantes, no podrían considerarse idénticos; en cualquier caso las diferencias no serían «meramente lingüísticas», sino también lógicas y, por ello, dotadas de gran transcendencia ideológica y también gnoseológica.

El análisis gnoseológico lo entenderemos siempre como referido a un supuesto sistema de términos y de proposiciones formadas por tales términos cuando este sistema asume las proporciones de una teoría, de una doctrina o de una disciplina (científica, en primera instancia, pero también doctrinal, política, teológica o filosófica).

El análisis gnoseológico del Principio de felicidad lo entenderemos en el marco de una supuesta o pretendida teoría o doctrina de la

felicidad, como aquellas que hemos presentado en la tabla de los doce modelos de concepciones de la felicidad. Desde este punto de vista, el análisis gnoseológico del Principio de felicidad va orientado a determinar el alcance que pueda serle atribuido en cada uno de los modelos de concepciones de la felicidad de la tabla. O, dicho de otro modo, a preparar las respuestas a la pregunta: ¿cabe considerar a alguno de los modelos de concepciones de la felicidad (o a todos) como teorías o doctrinas (de pleno derecho, desde el punto de vista gnoseológico) sobre la felicidad? (una sucesión de aforismos sobre la felicidad no puede considerarse por sí misma como una teoría o una doctrina de la felicidad). ¿Y qué rango podría otorgársele: el de teorías científicas, el de doctrinas teológicas o filosóficas, o el de meras construcciones ideológicas que pueden, sin embargo, estar dotadas de gran fuerza práctica en el terreno social o político?

4. ANÁLISIS LÓGICO DEL PRINCIPIO DE FELICIDAD, CUANTO A SU ESTRUCTURA PROPOSICIONAL

1. *El Principio de felicidad como proposición de sujeto, cópula y predicado*

Consideremos ante todo, de un modo muy sumario y prescindiendo de fórmulas, el Principio de felicidad como una proposición a la que atribuimos el formato canónico de las proposiciones predicativas de tercio adyacente. Esta interpretación obligará a una cierta adaptación de la sentencia de Séneca a una fórmula gramatical como la que ya hemos propuesto: «El hombre es un deseante de felicidad» (acaso, en una versión menos forzada para el español, pero más infiel al sentido: «El hombre es amante de la felicidad»).

Cuando atribuimos a la proposición de Séneca el formato de las proposiciones predicativas, el sujeto de la proposición es «hombres». O «todos los hombres», si subsumimos el cuantificador «todos» en el sujeto; en cualquier caso el sujeto «hombre» designa, puesto en singular, a la especie, y en plural a cada uno de los individuos de la especie, en los cuales ésta se distribuye. Como predicado tomaremos «deseante de felicidad». La cópula dice (así la interpretaba toda una tradición de la escolástica) identidad entre el predicado y el sujeto; una identidad que no es rígida ni uniforme (rigidez y uniformidad que impone

la transcripción de las proposiciones en lógica de clases), sino que tiene diversas modulaciones. Las que Porfirio redujo a las célebres *cinco voces* (*pente phonai*) que él había advertido en las obras de Aristóteles, sobre todo en el *Organon* (por ejemplo, en *Tópicos* 1,4,101,1725), y que se conocen posteriormente con el nombre de «predicables». Se interpretaban estos predicables (género, especie, diferencia, propio, accidente) como modulaciones de la identidad según la cual el predicado se atribuye al sujeto.

En efecto, el predicado podría atribuirse al sujeto, ya fuera a título de esencia, ya fuera a título de accidente. Cuando se le atribuye a título de esencia, o bien se le atribuye pretendiendo expresar toda la esencia (y entonces la identidad correspondía al predicable *especie*) o bien sólo a parte de la esencia, ya fuera ésta común a otras especies (y estaríamos ante modulación del *género*), ya fuera característica de la especie (modulación *diferencia específica*). Y cuando la identidad entre el predicado y el sujeto no pretendía ser esencial, sino accidental, o bien el predicado se atribuía al sujeto, aunque de modo accidental (no esencial), sino interno, es decir, derivado de la esencia (era la modulación del *propio*), o bien se atribuía como accidental pero externo (lo que nos ponía ante el predicable *accidente*, llamado *quinto predicable*).

¿Cómo interpretar el predicado «amante de la felicidad»?

Podría interpretarse como un predicado esencial y genérico, en cuyo caso no se atribuiría al hombre (o a cada uno de los hombres), a título específico, sino como predicado que comparte con otros animales (principalmente con los primates póngidos, si tenemos en cuenta las pretensiones de los firmantes del Proyecto Gran Simio). También los animales (al menos una gran mayoría) desearían la felicidad, y buscarían huir del dolor y del sufrimiento. Incluso, según otros, también las plantas experimentarían sentimientos, que tienen que ver con la felicidad: estarían mustias o alegres (y, a veces, los expertos en floristería recomiendan poner untuosa música sinfónica, además de agua, en el jardín, para que las plantas mustias recobren la alegría).

Lo que se debate es, por tanto, si la felicidad puede atribuirse con propiedad a todos los vivientes, o bien sólo metafóricamente («antropomórficamente»), si es que se supone que la felicidad sólo puede atribuirse a los seres humanos. Es obvio que la respuesta a esta cuestión obliga a penetrar en la naturaleza misma del predicado «felicidad». Si la felicidad se entiende como un «valor vital» (a escala de la salud), será muy difícil restringir el campo de su extensión a los vivientes huma-

nos. Quienes postulan esa restricción (por ejemplo, y muy enérgicamente, Aristóteles o Plotino) es porque sobreentienden que «felicidad» es un concepto o una idea que se dibuja a escala antrópica, y no a escala biológica; y que sólo a escala antrópica la cuestión de la felicidad alcanza la importancia que el Principio de felicidad parece querer otorgarle. Interpretar el predicado «felicidad» como predicado genérico, de la misma escala que el predicado «salud», convertiría el Principio de felicidad en una proposición casi trivial, o la rebajaría (la rebajaría: porque ya no serviría como instrumento orientado a intentar definir el puesto que corresponde al Hombre en la jerarquía del Universo) al mismo rango de proposiciones tales como «todos los chimpancés desean la felicidad (o la salud)», o bien «todos los cuervos desean la felicidad (o la salud)», o bien «todas las ratas desean la felicidad (o la salud)». Y sin que estas observaciones tengan nada que ver con un desinterés por los valores vitales, y muy particularmente, por el valor de la salud, que ya justamente encareció Arifrón, a finales del siglo V a.C., relacionándolo además con la felicidad, en plena época hipocrática, en su célebre peán en elogio de la salud (*ujieinon*, traducción de Luis Gil):

Salud, la más augusta de los Bienaventurados,
¡ojalá contigo viviera el resto de mi vida,
y compartieras benévola conmigo la morada! [...]
contigo, Salud bienaventurada, florece todo ello
y brilla en charla con las Gracias
Sin ti nadie es feliz.

Nadie niega la importancia de la genérica salud para la felicidad («sin ti, nadie es feliz»). La cuestión es si la felicidad humana, a la que se refiere el Principio de felicidad, es un predicado *genérico-zoológico* (necesario acaso para la felicidad, pero no suficiente) o si es un predicado *específico* humano: la respiración pulmonar es un predicado de todos los vertebrados; y sin ese genérico no sería posible el desarrollo de la voz humana, ni, por tanto, la música vocal. Pero esto no autoriza a suponer la posibilidad de coros de «maestros cantores» entre los lobos, los perros o los elefantes, que también respiran.

Y de lo que se trata no es de ignorar que los lobos, los perros o los elefantes también aúllan, ladran, o barritan; de lo que se trata es de no confundir, mediante una reducción por ecualización genérica, un ladri-

do (o un coro de ladridos) con un motete o con una fuga a cinco voces, y esto sencillamente porque se trata de procesos estructuralmente distintos. Los componentes comunes no autorizan a «disolver las diferentes especies en el océano genérico». Quien esto hace, acaso con la intención de penetrar científicamente en las profundidades de la Naturaleza, se condena a no entender nada, como le ocurre a Desmond Morris cuando cree «explicar» los versos de *La Divina Comedia* interpretándolos como mensajes de cortejo dirigidos a Beatriz con objeto de lograr la cópula con ella. Aun en el supuesto de que tal fuera el *finis operantis* de Dante, su *finis operis* en modo alguno se reduciría a ello. Y es la obra, su estructura, lo que constituye *La Divina Comedia*, y no los supuestos deseos eróticos que Dante pudo experimentar, como tantos y tantos individuos que, sin embargo, no escribieron *La Divina Comedia*.

La cuestión primera es, por tanto, si la felicidad que figura en el Principio de Séneca es un predicado humano específicamente distinto de los predicados que puedan atribuirse a los animales, aunque sean primates, o si no lo es. Y todo ello al margen de la cuestión del espiritualismo o del materialismo desde el que interpretar a la especie humana (el espiritualismo, al modo de Gómez Pereira o Descartes, también negaba la felicidad humana a los animales; también al hombre, en cuanto animal). El materialismo, en Antropología, no puede circunscribirse a la cuestión de la oposición entre el cuerpo viviente y el alma espiritual («la felicidad sería un predicado del espíritu, y no del cuerpo»), sino la cuestión de la oposición entre la naturaleza zoológica genérica (animales y hombres) y la naturaleza cultural, a través del desarrollo histórico se ha constituido, para bien o para mal, el hombre. En esta constitución de la cultura humana aparecerán contenidos específicos que muchas veces no tienen siquiera paralelos lejanos en las culturas animales. ¿Cómo encontrar el homólogo de un libro o de una ametralladora entre los chimpancés? Sin duda, los homólogos no faltan en otros lugares, pero aquí estamos hablando de las estructuras específicas, sin homólogos reconocibles. Y la cuestión es si el predicado «felicidad» es específico del hombre (y, por tanto, descubre algo diferencial, específico, característico, superficial o profundo de su naturaleza, en cuanto irreductible a la de las otras especies animales), o bien si es genérico. Si es específico, en qué pueda consistir.

Pero aun cuando la felicidad fuera un predicado específicamente humano, no tendría por qué ser un predicado esencial. Algunos lo tomarán, es cierto, como una diferencia específica, o al menos como vin-

culado a las diferencias específicas del hombre (ya fueran constitutivas, ya fueran distintivas). Otras veces se interpretará como un accidente, ya sea propio (o interno), ya sea externo. Cuando Nausícaa, en el canto VI de la *Odisea*, responde al discurso de Ulises, recién arribado a la isla de los feacios, lo que le dice es esto:

«¡Forastero! Ya que no me pareces ni vil ni insensato, sabe que el mismo Zeus Olímpico distribuye la felicidad a los buenos y a los malos, y si te envió esas penas debes sufrirlas pacientemente; mas ahora, que has llegado a nuestra ciudad y a nuestra tierra, no carecerás de vestido ni de ninguna de las cosas que por decoro ha de alcanzar un mísero suplicante.» (Traducción de Luis Segalá.)

A través de este parlamento de Nausícaa, Homero (o el que fuese) no parecía considerar la felicidad como predicado esencial y necesario de los hombres. Ni tampoco como un predicado que discriminase a los hombres honrados y a los malvados. La felicidad la distribuye Zeus, como un don, a su antojo. Ni los malos, pero tampoco los buenos, la tienen asegurada. (¿Acaso los malos pueden ser felices por dignación de Zeus? ¿Pone esta posibilidad en duda la profundidad, para el hombre, de la felicidad, o bien lo que pone en duda es la profundidad de la bondad?)

¿Qué podemos concluir de todo lo anterior? Acaso lo siguiente sea muy importante: que el análisis lógico del Principio de felicidad por medio de la lógica de proposiciones predicativas nos lleva a plantear múltiples problemas encerrados en el principio —¿qué más podríamos pedir?— pero no nos conduce a resolver ninguna de ellas. La respuesta, ajustada o desajustada, ha de proceder no ya de la lógica de proposiciones, sino de la Zoología, de la Teología o de la Antropología.

2. *El análisis del Principio de felicidad de la Lógica de clases y sus limitaciones*

Pero habrá que añadir una palabra más: la Lógica formal, en cuanto Lógica de clases, aunque nos lleva a abrir muchas de las alternativas encerradas en el Principio de felicidad, también nos cierra otras, debido a los límites del análisis que la propia Lógica formal impone. No es éste el lugar para tratar este asunto, pero es imprescindible suscitar la que consideramos mayor limitación que la Lógica impone al análisis de la felicidad.

La limitación de la Lógica formal procede, supondremos, de la propia naturaleza de los conceptos lógico-formales, en la medida en los cuales ellos están vinculados a figuras o esquemas delimitadores de cuerpos sólidos (figuras de signos algebraicos, términos de lenguajes escritos, fichas, tarjetas, conmutadores). También a composiciones o a divisiones con aquellas figuras. De otro modo, un predicado (como «felicidad») alcanza presencia lógica-formal cuando se representa como una letra («F») o como un conjunto de letras («Felicidad»), que se adjunta a la figura representante del sujeto («H», «Hombre»). La proposición, en el terreno lógico-formal, se resuelve por tanto en secuencias de figuras corpóreas tales como las de la fórmula: «H es F», o bien «F(H)».

En consecuencia, la enorme riqueza de combinaciones, relaciones, etc., que resultan del tratamiento de estas fórmulas, no podrá rebasar la estructura gráfica (no solamente tipográfica) de sus términos. Esto ya sería suficiente para constituir un instrumento muy valioso de análisis de otros campos en los que puedan distinguirse figuras «fijas» y otras variables. Pero la Lógica formal es incapaz de enfrentarse con un proceso de transformación de las propias figuras; sólo puede imitarlo de lejos, y toscamente, pero siempre ayudándose de sus composiciones con figuras fijas.

Las consecuencias de esta limitación en los análisis que logra la Lógica de proposiciones son evidentes. Cuando atribuyo el predicado «Felicidad» al sujeto «Hombre» tengo necesariamente que presuponer que «Hombre» está ya dado; porque de otra suerte la proposición ya no sería posible. Dado el sujeto «Hombre» iré atribuyéndole predicados, unos genéricos, otros específicos, unos esenciales, otros accidentales. ¿Qué hacer con aquellos predicados que contribuyan al proceso mismo de conformación del sujeto, o por lo menos, al proceso de transformación de un sujeto genérico en un sujeto específico? Estos predicados habrá que considerarlos como esenciales y necesarios al sujeto; sin embargo, según el supuesto, el sujeto ya no puede presumirse como dado, antes de que se le atribuyan sus predicados.

De este modo, cuando al sujeto «Hombre» puede dársele una interpretación «estable» —relativamente estable, según su esquema anatómico o etológico— los predicados que podemos atribuirle (desde el número de cromosomas a la fórmula dental) podrán serlo unívocamente: «todos los hombres tienen veintitrés pares de cromosomas», o bien «todos los hombres son pentadáctilos» (y todo esto dicho sin

perjuicio de los casos defectivos, en los que diremos que el sujeto está privado del «predicado que le corresponde»).

Pero, ¿cómo formular los predicados específicos constitutivos del hombre como realidad histórica, es decir, los predicados que no pueden atribuirse a un hombre preexistente (por ejemplo, antes de un acto de creación divina)? Cuando afirmamos que «el hombre es animal que habla» (lenguaje fonético doblemente articulado), o bien, que «el hombre es animal que escribe», o bien «animal que vive en sociedades políticas», ¿podemos dar por supuesta la previa realidad de un sujeto (el hombre) que fuera recibiendo sucesivos predicados (habla, escribe, es político)? No, porque antes de recibir tales predicados el hombre no es específicamente hombre. Pues sólo puedo concebir al hombre, en cuanto realidad específica histórica, con una cultura también histórica y específica, en constante transformación.

Las «leyes» de la Lógica formal encuentran su campo de aplicación propia en los campos constituidos por entidades fijas, tales como los campos de la Geometría clásica o los campos de las especies, géneros, órdenes y clases de Linneo. Ya en el campo de la Geometría proyectiva, o en el del cálculo diferencial, y sobre todo, después de las transformaciones darwinistas, la Lógica de Porfirio resultaba de todo punto insuficiente. En vano se procuró adaptar la Lógica formal a la Biología (J. H. Woodger). La transformación de unas especies en otras obligaba a plantear, en el terreno de las ciencias naturales, las cuestiones acerca de la realidad de los géneros, órdenes, clases... que ya se había suscitado por el nominalismo. «Los géneros son sólo palabras», decía Locke, asegurando que es imposible dibujar un «triángulo universal» (genérico) porque siempre tendré que dibujarlo, ya sea como equilátero, ya sea como isósceles o como escaleno. Es decir, según las diferentes especies del género. Así también el género «hombre» habrá que resolverlo en sus «especies» *Ergaster, Habilis, Antecessor, Neanderthal*, etc.

Sin embargo conviene subrayar que el nominalismo de Locke, en este famoso ejemplo, es un nominalismo de género, y no de especie: no es un nominalismo que directamente postule la resolución de los universales en los individuos, sino la de los géneros en las especies. Además, el triángulo universal no se «disuelve» en sus especies, porque no puede dibujarse al margen de ellas. El «triángulo universal genérico» aparece cuando determinados teoremas trigonométricos, que también se demuestran necesariamente en algunas de las especies (por

ejemplo, en el equilátero demostraré que la equivalencia de la suma de sus tres ángulos a dos rectos) resultan ser también demostrables en las otras especies del triángulo, y sin que en la demostración intervengan las diferencias específicas. El triángulo universal genérico es la resultante, como género posterior, de la comunidad de sus especies en un cuerpo de teoremas que permite la ecualización de las especies, y ello porque las diferencias específicas no son pertinentes ni intervienen en el proceso de demostración.

No ocurre lo mismo cuando el «Hombre universal» no puede ser dividido en especies sistemáticas, es decir, cuando su universalidad está distribuida en valores diversos entre los cuales no sea posible establecer una diferenciación sistemática. ¿No es éste el caso del sujeto «Hombre» o del predicado «felicidad»? ¿Cabe equiparar el universal genérico «Hombre» (respecto de sus especies *ergaster*... o bien respecto de sus razas: blánquidos, négridos, mongólidos) con el universal genérico «Triángulo» respecto de las especies isósceles, equilátero o escaleno? Otro tanto diremos del predicado «Felicidad».

Resultados análogos obtendríamos al analizar el Principio de felicidad desde el formato de la Lógica de clases. No podemos entrar aquí en este análisis, necesariamente muy prolijo. Nos limitaremos a dar algunas indicaciones orientadas en el sentido que nos interesa.

El Principio de felicidad se nos presenta ahora como un caso de relación de inclusión entre clases (la «clase de los hombres» y la «clase de los seres que desean la felicidad»). El principio se formularía así: «la clase de los hombres está incluida en la clase de los vivientes deseantes de felicidad». Pero la relación de inclusión de clases suele redefinirse a partir de la relación de pertenencia de un elemento o individuo a una clase. Esta redefinición tiene la ventaja de paliar la sustantivación de la clase H, mediante su resolución en un conjunto de relaciones de pertenencia de diversos individuos designados por x en la clase H.

Sin embargo, la resolución de las clases universales H y F en sus elementos tampoco levanta las limitaciones de la Lógica. La Lógica de clases exige tratar a las clases H y F como si estuvieran dadas previamente a las relaciones que entre ellas puedan establecerse, y, en particular, a las relaciones de pertenencia de los individuos respecto de ellas. Además, la Lógica de clases tiene una limitación todavía mayor que la Lógica de proposiciones: mientras en ésta cabe hablar de modulaciones de predicados, en aquélla sólo se tiene en cuenta si se da o no se da la relación de pertenencia del elemento a la clase, si se da o no se

da la relación de inclusión de una clase en otra clase, pero sin determinar sus modulaciones, es decir, si estas relaciones son esenciales o accidentales, si son necesarias o contingentes, si son internas o externas.

¿Qué sentido tiene atribuir al hombre predicados tales como hablar, razonar, formar parte de una sociedad política sin determinar si ellos son necesarios o contingentes? No serían necesarios, sino contingentes, si tomamos como sujeto al «Hombre», según su esquema primatológico; pero tomado en cuanto Hombre según su esquema específico (histórico-cultural) estos predicados resultan ser constitutivos de la propia Humanidad. Porque no hay un Género humano que pueda considerarse dado en el principio, como una clase de vivientes ya formados, capaz por tanto de desempeñar el papel de sujetos de predicados sucesivos y necesarios. El Género humano es un universal que se resuelve, al modo del nominalismo de género, en sus especies, no ya en sus individuos. «Especies» que, en el caso del Hombre, irán apareciendo históricamente (egipcios, babilonios, griegos). Ahora bien, entre estas diversas especies (ahora de hombres, como antes de triángulos), a través de las cuales va configurándose el género, van constituyéndose también estructuras comunes que permitirán construir o reconstruir el Género ecualizador, capaz de reabsorber a las diferentes especies.

La cuestión que nos atañe puede reexponerse ahora de un modo más preciso: La felicidad, que el Principio de Séneca atribuye al hombre, ¿es un predicado dotado de universalidad e intemporalidad (respecto de sus especies) o es un predicado evolutivo o histórico, pero constitutivo del Hombre? Pues también se habla de «necesidades históricas» no constitutivas (como, según el propio Marx, lo habría sido el tabaco en el momento de establecer la cuantía de los salarios de los trabajadores industriales de su tiempo).

3. *El Principio de felicidad como principio funcional*

Disponemos de una tercera posibilidad de análisis lógico del Principio de felicidad, siempre que lo ajustemos (y puede hacerse esto con poca o ninguna violencia) al formato de la lógica de relaciones, y, particularmente, al formato de las relaciones funcionales o aplicativas (uniunívocas o pluriunívocas).

Desde la perspectiva de la Lógica de relaciones, el formato de la Lógica de proposiciones, constituido por la composición de sujeto,

cópula y predicado, se sustituye por el formato de los términos y de las relaciones (que desempeñan el papel de predicados). Todavía Kant, analizando el juicio que él hizo célebre (7+5=12) utilizó el formato de la Lógica tradicional, considerando al «7+5» como sujeto (sin poder decir nada del signo «+»), al «12» como predicado y al «=» como cópula, Ahí encontró un camino aparentemente muy claro para tratar la cuestión sobre si el juicio de referencia era analítico o sintético. Pero la proposición «7+5=12», en la Lógica de relaciones, se analiza de otro modo: «7», «5», «12» son los *términos*; «+» es la *operación* y «=» es la relación o predicado que permite concluir directamente (es decir, sin necesidad de apelar a oscuros fundamentos relacionados con la temporalidad del número) que la expresión «7+5=12» es sintética, porque sintética es la operación adición.

El formato relacional permite un análisis del Principio de felicidad mucho más flexible. Ante todo porque el antiguo sujeto «Hombre», considerado como Género, puede resolverse no ya en individuos sino en «especies» propias, que pueden desempeñar el papel de variables o de argumentos de la función. El predicado «felicidad» podrá interpretarse ahora como una relación. Y esta interpretación podría llevarse a efecto de diversos modos. Acaso el más sencillo (ajustado a una larga tradición) sea el siguiente: considerar al término «felicidad» como un término genérico, pero no por ello necesariamente unívoco, sino multívoco (tampoco equívoco) e incompleto (como diría Russell). O, como se decía tradicionalmente, «sincategoremático». El término «felicidad» (o bien «desear la felicidad»), como predicado relacional, pasaría a ser de este modo un término por *sí mismo* incompleto, vacío o formal, sincategoremático, puesto que sólo se completa cuando se aplica a determinados contenidos de la felicidad, en determinadas condiciones; como muchas que asumirán el papel de argumentos, valores o parámetros de la función.

Ahora bien, «felicidad» (o «deseo de felicidad»), en esta interpretación funcional, puede alcanzar un sentido cuyo papel se corresponde muy bien con la *característica* de una función que por sí misma no es significativa (por ser sincategoremática). Para alcanzar su significado, la característica funcional *f* habrá de componerse con variables independientes o argumentos de la función. De ahí resultarán los valores de la propia función, es decir, las *significaciones* de la felicidad en cuanto característica de la función. La distinción que se nos abre de este modo, entre la felicidad (o el deseo de felicidad, como característi-

ca funcional) y los valores de la felicidad como significados propios de la función felicidad misma, se corresponde muy bien con la distinción tradicional entre la felicidad formal y la felicidad objetiva. En todo caso, a una función puede corresponderle la función recíproca: A la función y=f(x) puede corresponderle la función x=g(y).

Cuando interpretamos el Principio de felicidad según el formato de la Lógica de relaciones funcionales se nos descubre de inmediato la posibilidad de entender el predicado «felicidad» (o «deseo de felicidad») no ya precisamente como un término equívoco, sino como la *característica* de una función que ha de tomar sus valores a partir de los argumentos adscritos al dominio de la relación que se vayan proponiendo, propiamente, los que la realidad histórica, social o cultural vaya «arrojando». Con esto podremos ya destituir de todo sentido concreto a la expresión «todos los hombres desean la felicidad». Pero no para eliminarlo, sino para sustituirlo alternativa o disyuntivamente por otras proposiciones concretas, según el esquema: para el argumento Xk de Hombre, el valor que tomará el término felicidad será Yk. Es decir, Yk=f(Xk). A esta función puede corresponderle una recíproca: Xk=g(Yk).

De este modo habremos hecho posible incorporar a un sistema de formulación lógica afirmaciones sobre la felicidad (que son prácticamente suscritas por casi todos los mortales, incluyendo a la mayor parte de los antropólogos, sociólogos o historiadores) tales como las siguientes: «Para algún terrateniente romano (que es un argumento de la clase de los hombres) la felicidad (es decir, el valor de la felicidad) consistía en cultivar sus tierras, lejos de todo cuidado», según nos dice Horacio en su *Beatus ille*. Lo que también saben casi todos los mortales (incluyendo a los antropólogos, sociólogos, etc.) es que este valor de felicidad carece de sentido para otro argumento de la clase de los hombres, como pueda serlo un fabricante de automóviles o, sencillamente, uno de los esclavos que el terrateniente horaciano dedicaba a labrar sus campos.

4. *Argumentos, característica y valores de la felicidad, en la interpretación del Principio de felicidad como función proposicional*

Una vez en posesión de este análisis lógico-relacional del Principio de felicidad, la primera tarea que se nos impone sería (así la denominaremos) precisamente la «tarea de demolición» del Principio de felicidad

en cuanto enunciado que pretende predicar de los hombres, en general, la felicidad (o el deseo de felicidad), también en general. La «demolición» no tiene como objetivo propio destruir el sentido del Principio, declarándolo «sin sentido». Todo lo contrario, tiene por objeto resolverlo en enunciados llenos de sentido (*salva veritate*). Enunciados cuyo conjunto se nos muestra antes como un montón de escombros (procedentes del principio original) que como una estructura unitaria o coherente.

No se trata, en consecuencia, de demostrar que la sentencia de Séneca («todos los hombres quieren ser felices») es una *proposición falsa*. Se trata de demostrar que es una *falsa proposición*, que es una pseudoproposición (una proposición gramatical, pero no lógica). Y que, por tanto, no puede ser considerada falsa, pero tampoco verdadera. Cabría asimilarla a la condición de función proposicional, es decir, a la condición propia de las fórmulas que sirven para obtener proposiciones (que podrán ser ya verdaderas o falsas), pero que no son verdaderas o falsas por sí mismas.

El fundamento de esta conclusión es que los términos de la proposición de Séneca (el sujeto «hombre» y el predicado «desear la felicidad») son, cuando se toman como términos genéricos (sin determinar sus especies) términos vacíos.

Cuanto al sujeto «todos los hombres» o bien «hombre» (o «Género humano») decimos que no puede ser «sujeto positivo» de una proposición, porque el «hombre», en cuanto Idea de la Antropología cultural (que incluye a los significados jurídicos, o políticos, o artísticos, o religiosos del hombre), no existe como un sujeto de atribución de predicados humanos (otra cosa es si «hombre», o «todos los hombres», se toma en sentido zoológico: «todos los hombres tienen 23 pares de cromosomas»). Pero si hablamos del «hombre» como contenido del espacio antropológico, en contextos tales, por ejemplo, como el de «su destino» dentro de este espacio, es decir, del «destino del Hombre» o del «destino del Género humano», entonces tendremos que reconocer, cuando nos dirigimos al campo de los fenómenos, que no encontraremos allí por ningún lado al hombre o al Género humano. El «Género humano» no es una clase lógica (porfiriana) que pueda darse como existente lógicamente previamente a sus «especies»; es una clase plotiniana que sólo se despliega a través de esas especies. El Género humano no es, pongamos por caso, el «sujeto de la Historia». Salvo que presupongamos coordenadas metafísicas o mitológicas («Dios creó al Género humano en la figura de sus primeros padres, Adán y Eva»).

No decimos, por tanto, que, en el origen, «no encontramos el Género humano» con el espíritu del nominalismo atomista («sólo existen los individuos de carne y hueso, y no el Género humano»). Los individuos de carne y hueso son tan abstractos, si no más, como pueda serlo el Género humano. Los individuos humanos sólo comienzan a tener figura de tales cuando se desprenden o son desprendidos de los grupos («especies») a los que inicialmente pertenecen.

Existen los grupos —antes que los individuos humanos o que el Género humano—, por ejemplo, las bandas de neandertales, los egipcios faraónicos, los persas, los griegos, los romanos, los hispanos, los galos... Estos son los grupos (las «especies») que hacen la Historia del Género humano.

En consecuencia «Hombre» habría que interpretarlo más que como sujeto de una proposición, como un «campo de variables» o «argumentos» cuya unidad fuera de naturaleza atributiva, y cuya extensión «sólo desde dentro» cabría ir definiéndola por recurrencia. No es posible, en efecto (científica o filosóficamente) definir al hombre, en el espacio antropológico, desde coordenadas exteriores a él mismo (por ejemplo, como «la obra divina del último día de la creación», en el que «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza»). Sólo podemos definirlo «desde dentro», tomándolo *in medias res*, y suponiéndolo, por tanto, ya dado (dialelo antropológico). Un «dentro», por tanto, que ya supone a los hombres inmersos en el espacio antropológico, es decir, en el tejido de relaciones que mantienen con la Naturaleza, con los demás animales y entre ellos mismos. Según esto, la unidad del campo de variables en la que resolvemos el término «hombre» no puede derivar de algo distinto a la misma concatenación empírica de los términos del espacio. Cada «valor» o argumento de ese campo, será un valor de «hombre» o de lo «humano», a la manera como cada valor numérico de la serie natural (cada número natural) representa un valor de «número natural». La expresión «todos los números» habrá que suponerla determinada a «argumentos» numéricos; que además serán susceptibles de transformarse unos en otros («todos los números pares, o todos los números primos, o todos los números de la serie de Fibonacci»). Otro tanto diremos de la expresión «todos los hombres».

Cuanto al predicado «felicidad». Tampoco podrá interpretarse propiamente como un predicado (como término transformado por el operador «sufijo hipostático», es una esencia hipostasiada, es decir, un sujeto antes que un predicado). Podría, eso sí, tomarse como componente

objetivo del predicado «deseante de felicidad». Pero un tal componente objetivo («la felicidad») sólo desde alguna concepción metafísica que le confiriese realidad como tal (por ejemplo «Dios Sumo Bien es la felicidad misma») podría alcanzar algún sentido. Al margen de ella, «felicidad» carece de contenido único, es un significado incompleto, sincategoremático, y pide resolverse en muy diferentes contenidos o valores, contrapuestos muchas veces entre sí.

Podríamos tomar como predicado no la esencia sustantivada por el sufijo hipostático (*felicidad*), sino el adjetivo *feliz* («todos los hombres quieren ser felices»). Pero tampoco este adjetivo tiene un contenido uniforme, porque se descompone inmediatamente en valores de *felicidad* muy diversos y también contrapuestos entre sí.

«Hombre», en resolución, no lo interpretaremos como un sujeto sino un campo de variables, de variables independientes o argumentos [x1, x2, x3... xn], tales como «egipcios faraónicos», «persas», «griegos», «terratenientes romanos»...; «deseante de felicidad» o «feliz» no será un predicado sino el campo de valores de la función [y1, y2, y3... yn].

La sentencia de Séneca podría tomar ahora la forma y=f(x) —con la que sustituiremos a la forma gramatical «H es F»—. Y, por tanto, podrá comenzar a desempeñar el papel de una función proposicional capaz de transformarse en proposiciones verdaderas o falsas, al dar valores a x e y.

La trituración del Principio de felicidad en la polvareda de proposiciones verdaderas o falsas a las que puede dar lugar su reinterpretación como función proposicional tiene además un gran alcance metodológico. Ella nos libera, por de pronto, de todo intento de «deducir» o derivar la felicidad (o el deseo de felicidad) de las profundidades de la «naturaleza humana», o de las profundidades de la providencia divina. En cambio nos permite formular cuestiones mucho más positivas, del siguiente tenor: ¿en qué grupos humanos, en qué culturas, a qué nivel de barbarie o de civilización comienza a prefigurarse el objetivo de la felicidad? Pues puede darse por evidente que ni el pitecántropo, ni el hombre antecessor, ni el hombre neanderthal, suponiendo que hablase, disponía en su lenguaje de un sufijo hipostático. O cuestiones de esta índole: ¿en qué sociedad, en qué cultura, supuesto que sus lenguajes ya estuvieran en posesión del adjetivo «feliz» (o de otros homólogos) se desencadena el «sufijo hipostático» para crear la «felicidad», y con qué contenidos?

Para llevar a cabo esta tarea de demolición de un modo sistemático

habrá que comenzar estableciendo los argumentos de la función, es decir, los valores de «hombre» que consideramos pertinentes o, por lo menos, de interés universal, si no para todos los hombres —aunque tampoco los excluimos— sí para clases, o especies o tipos de hombres que se consideren significativos. «Argumentos» de este tipo podrán tomarse de diversas clasificaciones de hombres según culturas (egipcios, romanos, chinos, mayas), edades (niños, adolescentes, adultos, ancianos), tipos psicológicos (nerviosos, sentimentales, apasionados), religiosos (budistas, católicos, musulmanes)...

La interpretación funcional de la felicidad supone que a cada uno de estos argumentos habrá de corresponder («teóricamente») un valor determinado de felicidad. Y no se descarta la posibilidad de una función pluriunívoca, es decir, que diversos argumentos puedan llevar a un mismo valor de la felicidad.

La «demolición» del Principio de felicidad no es, en resumidas cuentas, otra cosa sino la resolución de un estado genérico abstracto (que se considera, no ya vacío o equívoco, sino confuso y oscuro, por sobresaturación de significaciones) en enunciados con sentido determinado. Obviamente no todos los «argumentos» del dominio de los hombres nos conducirán a valores de felicidad. Se discutirá si cabe encontrar un solo hombre (o situación humana) que desee valores de infelicidad (los masoquistas —suele decirse— también buscan un valor de felicidad).

Pero es menos discutible la afirmación de que hay situaciones humanas en las cuales no se busca formalmente la felicidad sino, por ejemplo, «cumplir con el deber» (aunque tenga connotaciones infelices) o sencillamente sobrevivir. De quien se ve impulsado a satisfacer su apetito (sus «instintos básicos», en terminología de Lorenz) no puede decirse que esté impulsado por el deseo de felicidad. El «deseo formal» de felicidad aparece a otro nivel de la conducta humana, conformada por una época histórica y por una cultura muy determinada.

En consecuencia, la tarea de demoler el Principio de felicidad habrá de llevarse a cabo seleccionando algunos argumentos que determinan valores susceptibles de ser considerados como valores de la función, es decir, como contenidos u «objetos motivos» o «atractores felicitarios». He aquí, a título de mera ilustración, una docena de ejemplos de determinaciones especiales del Principio general de felicidad, en valores positivos suyos. Algunos de ellos son valores atractores para todos los hombres en cualquier circunstancia; otros, valores particulares para

los hombres considerados en las circunstancias de referencia («Todos los hombres en la circunstancia de ciudadanos de una sociedad industrial, desean tener libertad»).

1) Si tomamos como argumento de *hombre*: «todos los hombres de Dios», el Principio de felicidad se resuelve en otro de este tipo: «Todos los hombres, en su condición de miembros de una Iglesia, desean amar a Dios.» Podría precisarse aún más: «recogiéndose en lugares adecuados» (mitreos, desiertos de Nitria, monasterios benedictinos).

2) Si tomamos como argumento de *hombre*: «amante de la Paz», el Principio de felicidad adoptará la forma: «Todos los hombres, en su condición de miembros de una sociedad política, desean la paz» (la Paz de la Victoria).

3) Si como argumento tomamos a los «hombres enfermos o sanos», el Principio de felicidad tomará la forma: «Todos los hombres, en su condición de sujetos corpóreos, desean gozar de buena salud» («Principio de Arifrón»).

4) Si tomamos como argumento a «los hombres libres de la Roma clásica», el Principio podría determinarse de este modo: «En su condición de ciudadanos romanos, todos los hombres, hermano Galión, desean tener un latifundio con nutrida servidumbre.»

5) Para el argumento «hombres libres de la civilización industrial» el principio se transforma: «Todos los hombres, en su condición de ciudadanos de una sociedad industrial, desean tener un automóvil» (podría llamarse a este valor del Principio de felicidad, el «Principio de Ford»: sabido es que Henry Ford fijó como ley práctica el lema: «Un automóvil para cada ciudadano»).

6) Para el argumento del «hombre en cuanto ser dotado de órganos sexuales», el Principio de felicidad tomará la forma: «Todos los hombres, en su condición de animales sexuales, desean mantener relaciones sexuales con otros hombres del mismo sexo o del sexo opuesto» («Principio de Freud»).

7) Para el argumento «hombres de la sociedad industrial dedicados a la empresa o al comercio», el principio se expresará de este modo: «Todos los hombres, en su condición de miembros de una sociedad de mercado, se mueven por el ansia de ser valorados por los demás, ganar amigos e influir en las personas» («Principio de Carnegie»: «la felicidad consiste en ganar amigos e influir en las personas»).

8) Para el argumento «hombre intelectualmente instruido» el Principio de felicidad se expresará de este modo: «Todos los hombres, en su

condición de miembros de una civilización avanzada, desean saber» («Principio de Aristóteles»: «La felicidad es una forma de contemplación»).

9) Para el argumento «el hombre en situación de convivencia con los animales», tendremos la determinación del principio: «Todos los hombres, una vez superado el estado de religiosidad primaria, desean (o han de desear) aventajar a los animales» («Principio de Suetonio»: «Todos los hombres que deseen aventajar a los demás animales deberán...»).

10) Cuando tomamos como argumento «los hombres del siglo XX», el Principio de felicidad toma esta forma: «Todos los hombres, en su condición de miembros de una sociedad estructurada según relaciones de parentesco, desean formar parte de una familia» (artículo 31 de la Declaración Universal de Derechos Humanos).

11) Cuando tomamos como argumento de hombre, los «hombres de un nivel de renta media o superior», el Principio de felicidad toma la forma: «Todos los hombres, en su condición de miembros de una sociedad en Estado de bienestar, desean tener una primera y una segunda residencia.»

12) Y cuando tomamos como argumento «el hombre en cuanto sistema termodinámico *sui generis*», el Principio de felicidad tomará la forma: «Todos los hombres, en su condición de primates, desean comer diariamente» («Principio de Marx»: «El hombre es un animal que tiene la costumbre de comer todos los días»).

5. *Familias de valores de felicidad: valores egoístas, valores grupales y valores políticos (valores del Estado de bienestar)*

Supondremos que los *valores de felicidad* (Dios, oro, latifundio, placer sexual, segunda residencia...) están dados, aunque sea de un modo muy general, en función de los «argumentos» o valores que podamos determinar en «Hombre» o en «Género humano», interpretándolo como campo de valores de la variable independiente (al argumento «hombre en su condición de hombre religioso» le corresponderá el valor de felicidad «Dios»; al argumento «hombre en su condición de avaro» le corresponderá el «oro» como valor de su felicidad; al argumento «hombre en su condición de patricio romano» le corresponderá el valor de felicidad «latifundio»).

Ahora bien, los valores de la felicidad así obtenidos podrán reagruparse o reclasificarse en rúbricas distintas, que se corresponderán a veces con *acepciones* (léxicas) definidas del término «felicidad». En todo caso no se trata de reducir los valores de felicidad, que son extralingüísticos, en general (como oro o latifundio) a la condición de acepciones léxicas del término «felicidad», o a conónimos del término (tales como beatitud, deleite, dicha...). Más bien se trata de reinterpretar las acepciones de felicidad como valores o clases de valores de felicidad. Por lo demás, no a todas las clases de valores de felicidad definidas corresponden acepciones léxicas o conónimas, en un idioma dado, de felicidad.

En este proceso de reclasificación de los valores felicitarios puede darse el caso de encontrarnos en la proximidad de acepciones o conónimos de felicidad ya consolidados en el léxico de un idioma determinado, o de varios. Podríamos, por ejemplo, reagrupar los valores de felicidad que tienen en común, como componente predominante (en el límite, único), todo lo que tenga que ver con los sentimientos subjetivos de goce, placer, disfrute... enfrentándolos (acaso con intención dicotómica) a los conjuntos de valores de felicidad que tengan en común, como componente predominante, realidades transubjetivas (tales como oro o latifundio). Estas dos clases de valores de felicidad se corresponderían respectivamente con las acepciones del término «felicidad deleitable» y «felicidad honesta». Clasificaciones casi siempre muy imperfectas (sobre todo si tienen pretensiones dicotómicas), precisamente porque los valores de la felicidad son muchas veces antes «grados» de algún continuo o discreto (susceptibles además de transformarse unos en otros, como ocurre con los valores de la serie de los números naturales) que esencias megáricas. En concreto, la línea de frontera entre la clase de los valores subjetivos y la de los valores objetivos será siempre muy borrosa: los valores subjetivos (psicofisiológicos) siempre dicen referencia a algún contenido objetivo; y los valores objetivos no pueden ser separados del disfrute o goce de un sujeto. Además, entre los valores subjetivos y los objetivos hay que reconocer los valores intersubjetivos o grupales. Valores que, sin perjuicio de su subjetividad, rebasan el ámbito de la subjetividad individual psicofisiológica, y alcanzan un estado tan suprasubjetivo como el que pueda corresponder a los valores objetivos.

En ningún caso cabrá establecer correspondencia entre los valores subjetivos y los valores individuales (o «egoístas»), como si esta corres-

pondencia estuviese establecida frente a otras supuestas correspondencias entre los valores objetivos y los valores sociales (suprasubjetivos, incluso altruistas). El origen de la dificultad reside, seguramente, en la misma naturaleza de la subjetividad psicofisiológica, que en modo alguno puede ser identificada con la individualidad (o con el egoísmo). A lo sumo, habría que distinguir la subjetividad individual, de la subjetividad grupal. Los mismos sentimientos subjetivos de goce, disfrute o placer requieren muchas veces la coexistencia de quien los experimenta con otros individuos del grupo o círculo felicitario. La felicidad que un ejército experimenta en el día de la victoria es necesariamente colectiva, aunque esa felicidad grupal no podría entenderse como separada de las felicidades subjetivas de los soldados que la componen. Pero tampoco puede olvidarse, en la dialéctica del paso de la felicidad subjetiva a la felicidad grupal, que ésta no es sólo la resultante de la composición de felicidades positivas individuales, sino que requiere casi siempre la «contribución» de infelicidades subjetivas muy significativas (el sacrificio de los heridos, de los mutilados o de los muertos en la batalla).

Los valores grupales de la felicidad, aunque resultan de las «contribuciones» de los individuos que componen el grupo, pueden alcanzar un grado tal de suprasubjetividad que la felicidad correspondiente no pueda ya en modo alguno confundirse con la felicidad subjetiva. Se hará entonces imprescindible acudir a una nueva acepción del término «felicidad», o a un conónimo de ella, como pueda serlo el término bienestar (*welfare*). La felicidad grupal o el bienestar envuelve a un conjunto de valores suprasubjetivos y objetivos de la felicidad que en modo alguno pueden considerarse como una suma, o como un producto, o como una integral de valores subjetivos de la felicidad. Y no sólo porque desbordan la «escala» de las subjetividades individualistas (al requerir la coexistencia entre los individuos), sino porque implican la contribución de tantas infelicidades de otros individuos del grupo o de la sociedad.

Una sociedad del bienestar (de mercado pletórico), no sólo requiere el sacrificio de los individuos que la componen; también requiere una estratificación en la sociedad de los grupos que componen esa sociedad, en virtud de la cual pueda mantenerse una escala de grados de valores de felicidad que resultará necesaria para la consistencia misma del bienestar global. Los valores de felicidad de las elites se verían afectados si por debajo de ellas no hubiese otras capas sociales a su servicio, menos felices (con valores de felicidad más bajos); o para expresarlo en términos más objetivos: la *calidad de vida* de una sociedad, en sus grados más al-

tos, requiere grados (por ejemplo, valores de Bolsa) inferiores en calidad de vida, incluso los grados ínfimos o nulos propios de las sociedades subdesarrolladas, que, sin embargo, entran como divisores de un dividendo común de felicidad o calidad de vida global.

No estará de más insistir en que, sin embargo, y a pesar de la tendencia del español actual a utilizar el término bienestar (*welfare*) como conónimo de felicidad, sin embargo la acepción del término «felicidad» en cuanto bienestar tiene una tradición acaso tan antigua (seguramente vinculada a acepciones teológicas o religiosas) como las acepciones subjetivas individualistas de la felicidad. Es el significado de felicidad en el contexto de expresiones tales como «la felicidad de los pueblos», «felicidad de la sociedad política», o «felicidad del Estado». En la «Proclama a los alaveses», en el comienzo de la primera guerra carlista, Valentín Verástegui dijo: «Elegid, alaveses; españoles, elegid. De nuestra decisión depende la existencia del trono español: en vuestras manos tenéis la felicidad y la ruina de vuestra patria.»

En este contexto conviene tener en cuenta las conexiones entre la *moderna* (en el sentido histórico de edad moderna) disciplina que se llamó Estadística, y la felicidad. La conexión entre felicidad y Estadística quedaría asegurada recordando simplemente estos dos nombres, junto con «sus obras»: Jeremy Bentham y su aritmética del placer, y Thomas Robert Malthus y su ley del desarrollo proporcional aritmético de los alimentos y geométrico de la población. Sin excesiva exageración cabría decir que la felicidad, en su acepción de felicidad pública (acepción anterior al conónimo actual de bienestar, en el contexto del Estado de bienestar) se desarrolló paralelamente a las disciplinas estadísticas, como técnicas o como ciencias impulsadas por los intereses organizativos de los Estados modernos, por ejemplo, del Estado prusiano.

Cabría decir que la «felicidad estadística» fue, en cierto modo, el recambio que la sociedad que estaba saliendo del Antiguo Régimen fue encontrando para sustituir a lo que hemos llamado «felicidad canalla» de la Ilustración. El artículo de 1851 de Salomon Neuman, «Sobre estadísticas médicas del Estado prusiano, según el informe de la Oficina estadística relativa al año 1846», publicado en la *Revista médica* de Rudolf Virchow (el que acuñó la fórmula de *Kulturkampf*, que asumiría Bismarck), está inspirado en una Idea del Estado de bienestar. Y antes aún, sir John Sinclay, autor del *Statistical Account of Scotland*, de 1798, dice que lo que él tiene que agregar al término y al uso «estadística», que va extendiéndose como técnica de indagaciones destinadas a determi-

nar el poderío político de un país, es esto: «Indagación sobre el estado de un país con el fin de determinar hasta qué punto llega la felicidad de que gozan sus habitantes y los medios de su futuro» (véase el abundante libro de Ian Hacking, *La domesticación del azar*, Gedisa, 1991).

6. *Sobre el «mecanismo» de la demolición del Principio de felicidad*

Estamos enfrentados a esta proposición: «Todos los hombres quieren la felicidad.» La fórmula lapidaria del principio reclama, ante todo, nuestro respeto. La sentencia nos habla de asuntos muy profundos, es decir, nada superficiales, porque da por supuesto, nada menos, qué sean los hombres que figuran como sujetos de la sentencia, y qué sea la felicidad, que figura como predicado. Pero, ¿qué puede notificarnos un principio «sapiencial» y lapidario, que está apoyándose en dos columnas cuyos contenidos se dan por supuestos, a saber, el hombre y la felicidad, su sujeto y su predicado, pero cuyas naturalezas desconocemos, aunque las damos por sobreentendidas?

Lo primero que nos sorprende es la misma forma universal del principio, «todos los hombres», que su autor, Séneca, ha dado a su sentencia; una forma, la universalidad, que es sin duda constitutiva del carácter sapiencial y solemne que posee, como sentencia lapidaria. Pues no dice «algunos hombres», sino «todos», es decir, cada uno de los hombres, por ejemplo «tú mismo, hermano Galión». No se trata, por tanto, de una afirmación empírica, de una cuestión de hecho: ¿acaso Séneca pudo haber consultado a todos los hombres de su tiempo, uno por uno, para saber que querían ser felices? Además la proposición se refiere también a cada uno de los hombres que aún no habían nacido en el siglo I.

Se trata, por tanto, de una proposición no empírica, que va referida a la esencia o a la estructura del hombre, no a los individuos innumerables que encarnan, empíricamente, esa esencia o estructura. Por tanto, aunque se diera el caso de que algunos o muchos individuos no quisieran ser felices, no por ello el principio desfallecería, sino al revés. Porque sería entonces ese mismo principio el que nos permitiría interpretar a esos individuos que no quieren ser felices como enfermos, o incluso como degenerados. O, por lo menos, con algún déficit, carencia o privación de lo que el principio les atribuye. De ahí el carácter sapiencial

del principio. Él parece haber penetrado más profundamente en el lugar en donde se dan las apariencias empíricas. Finge estar conociendo la esencia del hombre, y, por tanto, nos está instruyendo, no de lo que aparentemente los hombres dicen querer o no querer, sino de lo que cada hombre «debe querer en virtud de su naturaleza». En resolución, la forma universal extensional del Principio de felicidad («todos los hombres») se apoya en una evidencia que va referida a la esencia del hombre, en singular (una esencia, o singularidad esencial, que podría tener una expresión física en la fórmula del genoma de la especie hombre). Y de esta evidencia obtendrá la forma verdaderamente sapiencial, expresada ahora en singular: «El hombre desea la felicidad.»

Pero, supuesto que no son cada uno de los hombres los que ahora desempeñan el papel de sujetos, sino que es «el hombre», aquello que pretende estar actuando como sujeto (esencia) de la proposición (del principio) —es decir, como algo más que un sujeto gramatical— la duda empieza a recaer ahora sobre la capacidad de ese mismo «hombre» para ser sujeto de una proposición de tales pretensiones. Este hombre —es decir, el Género humano— carece de toda realidad en cuanto sujeto de la proposición (del principio). Los sujetos de la felicidad han de ser en cualquier caso los hombres individuales, ya sea por vía distributiva (uno a uno), ya sea grupalmente considerados (como si fueran los individuos, formando grupos, los que desean la felicidad).

En cuanto al predicado «felicidad», también advertimos que él es ante todo un término oscuro y confuso que cada cual (es decir, cada individuo, según la clase o especie a que pertenece) interpreta a su modo. El mismo Séneca dice a continuación de su enunciado que esos hombres que quieren la felicidad no saben muy bien cómo alcanzarla. Y algo parecido había dicho Aristóteles: todos o casi todos aspiran a la felicidad, «pero acerca de qué es felicidad dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios». ¿No es éste el modo como Séneca tenía de reconocer que, lo que con su fórmula lapidaria estaba diciendo era que los hombres no saben lo que es la felicidad, y que, por tanto, sus escolios a la fórmula estaban en realidad liquidando su propia fórmula? Otro tanto cabría decir a propósito de Aristóteles: con la diferencia de que éste ya insinúa que al menos los sabios (él mismo, uno de ellos) ya saben lo que es la felicidad, pero no por ello el principio queda salvado, porque la mayoría de los hombres, el vulgo, cuando desea la felicidad, no la desea propiamente, porque no sabe lo que saben los sabios, a saber, qué es la felicidad.

En el párrafo precedente hemos interpretado como una regla o función proposicional y=f(x), según la cual, a partir de los valores que demos al sujeto («hombre» como variable independiente) obtendremos los valores *y* de la función, es decir, los valores de felicidad. La felicidad no se confundirá con estos valores, puesto que éstos son los que van constituyéndola. Su condición de valores de la felicidad la obtienen de la *característica f*, a la que corresponde una operación que hemos puesto en correspondencia con el deseo (o querer, o voluntad, o apetito) del sujeto deseante. Por consiguiente, la característica de la función felicidad tampoco puede tomarse como una definición de la felicidad, porque ésta también ha de incorporar a sus valores. La característica, como hemos dicho también, es una idea incompleta, sincategoremática, de felicidad.

Y es esto lo que nos abre la cuestión principal: ¿de qué modo, o en qué condiciones, el deseo (o el apetito o la voluntad), en cuanto conceptos psicológicos o etológicos, pueden desempeñar el papel de *característica* de la función felicidad? Pues es a través de estas condiciones por donde la Idea de felicidad recibirá su propio contenido.

Cabe distinguir dos tipos de respuestas:

1) El primer tipo de respuestas se orientará hacia la consideración formal de los componentes estrictamente funcionales que puedan ser determinados en el deseo. Los deseos son, desde luego, deseos de sujetos enclasados (chinos, griegos... apasionados, flemáticos) que buscan bienes con los que satisfacer el deseo. Por ello, el deseo puede desempeñar un papel de característica de la función, y él mismo es sincategoremático (el deseo, en abstracto, es incompleto: siempre desea alguien concreto, aunque esté enclasado, y algo concreto, también especificado). Esto quiere decir que el deseo, en cuanto se toma como característica principal de la función felicidad, no puede ser definido al margen de las especies de sujetos deseantes, o al margen de los bienes deseados.

El deseo, en cuanto característica de la función, podría en cambio definirse por alguna Idea también abstracta (e incompleta, a su vez) que al desbordar las categorías antropológicas o las biológicas, quedase a salvo de la acusación de circularismo vicioso. Tal puede ser el caso de la Idea de «ajuste» (o proporción, o conformidad, o armonía) entre los sujetos deseantes y los valores deseados. La felicidad se definiría, según su característica, como un deseo ajustado, proporcionado, armónico... a su satisfacción. De hecho así ha sido definida la felicidad por algunas

escuelas (y así sigue definiéndose en nuestros días por muchos autores). Sobre todo, entre los estoicos, se observa una tendencia a acogerse a este tipo de definición, aunque obviamente sin distinguir muy bien, sino más bien confundiendo, qué sea la característica y qué sean las relaciones del sujeto y los valores de la felicidad. Tanto Cleantes como Diógenes el Babilonio, en los textos que se citan a continuación, presuponen de hecho esta idea de «ajuste», «conformidad», «armonía», entre el sujeto deseante y los bienes deseados y «disfrutados», en sus definiciones de la felicidad (dentro, eso sí, de una concepción armonista global de cuño claramente metafísico y monista).

Cleantes (según Diógenes Laercio, 89) «sólo admitía como guía [de los hombres] a la naturaleza común, diciendo que la virtud, que es la disposición de la conformidad, es apetecible por sí misma, no por miedo o por esperanza o por otro motivo extrínseco, y que en ella consiste la felicidad (*eudaimonía*) que resulta del alma por la conformidad de toda la vida» (*prostem homologian pantos to biou*). Y Diógenes el Babilonio (según Diógenes Laercio, 88) decía que «el fin se logra con vivir conforme a las exigencias de la naturaleza, o sea, conforme a la virtud del mismo y de todas las cosas del universo, conforme a la recta razón (*orthos logos*) que a todos invade... y es también la misma virtud del hombre feliz que es la buena conducta de la vida en la cual todo se hace armónicamente al espíritu (*daimonos*) de cada cual».

Ahora bien: la proporción o ajuste entre los sujetos deseantes y los bienes que los satisfacen, mediante la cual se intenta definir la felicidad, no constituye base alguna para fundamentar un Principio de felicidad, en cuanto principio antropológico. Por el contrario, más bien destruye la posibilidad de cualquier fundamento en esa dirección.

En efecto, o bien interpretamos, buscando determinar los parámetros de la función, esta característica de ajuste o proporción de deseos de sujetos humanos a valores o bienes que los satisfacen, o bien ampliamos la característica del ajuste a otro tipo de deseos de sujetos o de bienes (sujetos animales, organismos, o incluso seres inorgánicos).

Si nos mantenemos dentro de «parámetros antropológicos» entonces, dada la heterogeneidad de valores de felicidad, como los que hemos enumerado en el punto anterior, y a su incompatibilidad mutua, a los cuales el «despliegue» de la función nos conduce, tendríamos que concluir que el Principio de felicidad, lejos de ser un principio capaz de servir de guía objetiva para la conducta de los hombres en busca de su supuesto destino, es tan sólo la enunciación de un principio puramente

subjetivo y formal: que «cada clase de hombres» encuentre la felicidad en la satisfacción de lo que desea. Y este principio *formal* es tanto como la negación misma del principio *material* de felicidad, porque mantiene necesariamente indeterminada la materia o contenido general del deseo (y el contenido o materia es precisamente el sentido objetivo de la felicidad). Más aún, niega que tal materia común pueda ser determinada. El modo de expresión más frecuente en nuestros días de esta indeterminación del principio formal es el relativismo cultural: «no puede decirse que el hombre desea la felicidad sino que cada cultura desea los contenidos de felicidad que le son ofrecidos por esa misma cultura».

Y si ampliásemos los parámetros, manteniendo la característica del ajuste o proporción, a los animales, a los organismos, a las máquinas, etc., entonces la característica de la función felicidad se diluiría enteramente como principio antropológico, porque ella comprendería principios como los que siguen: «todos los animales cuyos apetitos encuentran satisfacción mediante bienes ajustados a aquéllos, son felices» (será feliz el lobo cuando logra cazar a la oveja que sea más proporcionada a su apetito). También habría que considerar feliz al hueso fémur cuando su cabeza se encuentra plenamente ajustada a su acetábulo pelviano. Y sería feliz el automóvil cuyos pistones se mueven en ajuste perfecto con sus cilindros.

2) El segundo tipo de respuestas se orientará, una vez comprobada la indeterminación del principio a la que conducen las respuestas del primer tipo, hacia la determinación de la característica no ya a partir de los valores «tan heterogéneos» o de su ajuste con el sujeto, sino hacia alguna determinación que pueda ser atribuida al deseo en sus relaciones con los sujetos que hayan logrado su satisfacción. ¿Y acaso cuando se identifica la felicidad con el goce, el deleite, el disfrute o el placer, no se está precisamente intentando establecer un contenido general de la felicidad, en cuanto indicio (o acaso «sustancia») de la misma característica del deseo que ha encontrado su ajuste?

Pero cuando se mantiene esta conclusión, lo que se está haciendo es definir la felicidad sólo por (supuestos) componentes oblicuos suyos (el goce, el deleite, el placer); unos componentes que tampoco tienen el vigor suficiente para servir como fundamento a un Principio de felicidad. Porque, en el mejor caso, esta presencia debiera ser común a esos conjuntos formados por los más heterogéneos y aun contradictorios valores o formas de realización de la felicidad. Tendríamos que llamar plenamente feliz tanto al geómetra cuando logra la demostra-

ción plena de un teorema, como al asesino compulsivo cuando está dando muerte por su mano a una víctima inocente, o el colectivo de individuos que logra experimentar una y otra vez diversas modalidades de la felicidad canalla.

7. *Los dos caminos hacia la constitución del concepto y de la Idea de felicidad*

Tras la determinación, en vía de *progressus*, a partir del Principio de felicidad, de una multiplicidad indefinida de valores posibles de la felicidad (indefinida, al no disponerse de criterios sistemáticos de clasificación interna de los argumentos), se nos abre la tarea (en vía de *regressus*) de establecer, o de intentar establecer, la unidad que pueda mediar entre algún conjunto de entre los valores positivos determinados, o de todos ellos. Solamente en este proceso regresivo de re-clasificación de los valores, sería posible (cuando interpretamos el Principio de felicidad en términos funcionales) establecer una Idea de felicidad dotada de contenidos positivos, es decir, una Idea de felicidad que pudiera dejar de ser meramente sincategoremática. Sólo en este caso, el Principio de felicidad podría asumir un contenido positivo unívoco, y no meramente retórico o metafísico.

Lo que hemos dicho acerca de la reconstrucción trigonométrica del triángulo universal de Locke a partir de la construcción de teoremas demostrados sobre especies suyas, pero sustituibles unas a otras en el proceso de la demostración, puede servirnos de guía. Se trata de evitar propuestas de «conceptuación general» funcional, que no estén acompañadas de una demostración objetiva, es decir, que sean algo más que «ensayos plausibles» de definición global. Y la prueba ha de ser siempre la misma: que sea posible, partiendo de los valores positivos (o de las especies del género combinatorio de referencia), determinar unas leyes genéricas que asuman el título «de razón por la cual» esas leyes específicas se cumplen, y no al revés. Que no sean las leyes generales una mera reexposición confusa de las leyes que se aplican, a lo sumo, a diferentes especies o a los valores positivos determinados.

En el ejemplo del triángulo universal es evidente que los teoremas geométricos universales, obtenidos a partir de cada especie de triángulos, nos remite al triángulo universal genérico, porque él es la razón

(topológica) por la cual estos teoremas se cumplen en cada una de las especies de triángulos (equiláteros, isósceles o escalenos).

Pero esto no ocurre con la felicidad, en cuanto pretendido predicado universal de todos los hombres. No es la felicidad un «atractor» objetivo (un objeto motor, o un objeto motivo común a todos los hombres). Los atractores u objetos motivos de los hombres son de naturaleza positiva. Y entre ellos, algunos parecen poder agruparse como atractores felicitarios, por las razones que sean (analogías de atribución, o de proporcionalidad, o semejanzas en algún componente subjetivo de tipo eufórico). Pero aunque así sea, la cuestión no es ésta (la de dar una definición común a los valores positivos felicitarios). Sino esta otra: *la razón de atractor que a los valores felicitarios se les pueda reconocer, ¿deriva de su condición de valores de la felicidad, o bien la razón de atractor que en general le otorga el Principio de felicidad deriva únicamente de los valores positivos particulares (y según el peso relativo de cada uno de ellos)?*

La tesis que se mantiene en este libro es precisamente ésta: la tesis del *nominalismo* de la felicidad como objetivo o atractor universal de todos los hombres. Un *nominalismo de género*, no de *especie* (porque no estamos defendiendo que «cada individuo humano tiene sus propios valores de felicidad»). La tesis afirma que la felicidad de la que se habla en el Principio de felicidad no es un atractor como tal; pero no afirma que el término felicidad sea equívoco, un mero *flatus vocis*.

El término «felicidad» que figura en el Principio de felicidad es un término multívoco, un análogo; un término que reúne, en un mismo saco, a valores heterogéneos, muchas veces incompatibles entre sí, pero sin duda vinculados por algún nexo de semejanza. Incluso por algún «hilo rojo» que se mantiene, sin embargo, en un terreno distinto del que quiere anudar el Principio de felicidad. Y esto nos plantea una cuestión característica: ¿por qué los valores positivos de lo que ha venido en llamarse «felicidad» han sido segregados, hasta el punto de resultar ecualizados en el término genérico «felicidad» sobre el que se asienta el Principio de felicidad?

Por supuesto, una respuesta fundada a esta pregunta exige llevar a cabo múltiples investigaciones (biológicas, sociológicas, históricas...), que no están hechas en el presente. Por ello aquí sólo podemos limitarnos a indicar dos posibles caminos hacia la constitución del concepto de «felicidad» como si fuera un concepto genérico unívoco, cuando en realidad (según el supuesto) no lo es en modo alguno.

1) El primer camino apela al recurso del lenguaje. Sería el lenguaje —primero los lenguajes nacionales, como el griego o el latín, después las homologaciones de estos lenguajes mediante la traducción— la razón de que una palabra haya podido erigirse en un *idola theatri* o en un *idola fori*, es decir, en un mito, debido a la comodidad o economía de pensamiento que tal exaltación comporta.

Por nuestra parte tenemos que reiterar el rechazo de principio a las explicaciones de este tipo de nominalismo; puesto que, aun reconociendo sin duda la necesidad de una palabra («felicidad») para llevar a cabo la plena constitución del «mito de la felicidad», sin embargo no vemos cómo pueda demostrarse que ella es suficiente. Tiene que haber motivos sociales, políticos, etc., más precisos, para determinar la hipóstasis o sustantivación del término «felicidad» a fin de convertirlo, por parte de muchas concepciones sistemáticas, y de una opinión cada vez más extendida, en el objetivo mismo del Género humano. Y, antes aún, su lengua habría tenido que desarrollar el sufijo hipostático.

Los políticos que orientan su acción de gobierno hacia la consecución del Estado de bienestar para los ciudadanos, podrán decir que ellos buscan formalmente la felicidad. Pero cuando los políticos hablan de la felicidad de los ciudadanos se refieren a algo mucho más próximo a lo que hoy llamamos bienestar que a cualquier otra cosa. ¿Qué tiene que ver este bienestar (en el día de hoy: seguridad social, pleno empleo, vacaciones pagadas, educación gratuita, etc.) con la felicidad, en el sentido genérico? «Es cuestión de palabras», se dirá. Pero no es cuestión de palabras, sino de cosas, de conceptos o de Ideas. Pues no se trata de utilizar el término «felicidad» para designar al bienestar social; se trata de no confundir la felicidad, como «destino del Hombre», con la felicidad que pueda comportar este bienestar, entendido como contenido o equilibrio estable de un colectivo de ciudadanos (equilibrio medido por el número de suicidios, por la extensión de las viviendas, número de cuartos de baño, etc.). Llamar felicidad tanto a la «comunión con Dios o con el Cosmos», o «con la Especie», como al «equilibrio favorable de la balanza de pagos», es algo más que una cuestión de palabras. Es, por lo menos, una cuestión de relaciones entre la felicidad religiosa, o cósmica, o política, y el bienestar económico.

La felicidad, por consiguiente, no puede considerarse como un atractor por sí mismo, o como un objetivo al cual formalmente se dirijan los hombres. Quienes desean disfrutar de una residencia elegante, más que de una choza miserable, no lo hacen «porque quieran ser feli-

ces». Y si cuando han logrado, tras esfuerzos notables, instalarse en la residencia elegante, dicen que son felices, lo que quieren decir es simplemente que están viviendo en una residencia elegante, comparada con la que antes tenían o con la que tienen otras personas. El «sentimiento de complacencia», de satisfacción o confort que puedan experimentar pertenece a su «esfera privada», pero no por otra razón de que debe ser encerrado «en la intimidad» (privada o familiar) por simple instinto de supervivencia o por respeto o temor a quienes no han podido alcanzar esa residencia elegante. Ahora bien, una felicidad (o sentimiento de felicidad) que necesita ser ocultada, ¿no es el mejor indicio de que la felicidad contenida en ese sentimiento es puramente subjetiva, precaria, vergonzante, más aún, aparente, y no real, o ligada a los «asuntos que conciernen a la Humanidad»?

¿Cuestión de palabras? No. Tampoco quien compra una entrada para un concierto lo hace «para ser feliz» —incluso podría ocurrir que el concierto ofrezca un recital de marchas fúnebres, y que quien entró en él salga en estado de desasosiego e infelicidad—; de la misma manera que tampoco quien entra en el concierto va buscando «participar en un acto cultural»: participa en un acto cultural porque escucha el concierto, pero no lo escucha (salvo que busque acumular puntos de su empresa, favorecedora de la «cultura» de sus empleados) por participar en él. Y el valor del concierto no deriva de su condición de acto cultural, sino que es el acto cultural el que puede recibir su valor, o perderlo, por el concierto.

Si alguien se empeña en hablar de felicidad como objetivo de su acción, no está sencillamente utilizando un nombre convencional («felicidad», en español) en lugar de otro («elegante»). Estará sobre todo confundiendo su sensación de «elegancia» (ligada, sin duda, a la autocomplacencia) con otros diversos tipos de sentimientos, como puedan serlo el de «encontrarse a gusto» —sentimiento que también puede experimentar en una choza retirada—. Y si alguien quiere zanjar la cuestión apelando a un «común denominador»: «todos quieren lo mismo», a saber, todos quieren referirse a la sensación de agrado o disfrute que experimentan; entonces, esta referencia ya constituye una teoría psicológica de la felicidad, que la define (con peligrosa proximidad a la «felicidad canalla») por el agrado o por el disfrute.

Y esta «teoría» es precisamente la que rechazamos por superficial y errónea; porque aunque fuese verdadera, el supuesto agrado común no expresa ya la naturaleza de la felicidad, sino, a lo sumo, un compo-

nente oblicuo que ella compartiría con otras estimaciones de valores. Estamos en situación parecida a la de alguien que crea que, «en el fondo», lo que tienen en común los libros de física, de geometría, de música, de química, de religión, de poesía... es que todos ellos tienen lomo y una cierta encuadernación. Lo que no nos autoriza a concluir, aunque sea cierta la exaltación de este componente oblicuo de los libros, es que, «en el fondo», los libros de física, de geometría, etc., nos interesan por la encuadernación, por su tacto agradable.

2) El segundo camino nos llevará a buscar no ya en una palabra, sino en la acción de algún valor positivo concreto (o en la iteración de algún grupo de valores) la razón de la sustantivación del término «felicidad» en las condiciones dichas. Será algún valor positivo preciso, impulsado por algún grupo social o político poderoso, el que habría conducido hacia la hegemonía a ese valor sobre los demás valores, arrebatando por sinécdoque, o por metonimia, en virtud de esa hegemonía, la primacía del valor, al erigirlo a la condición de valor supremo de la felicidad. Un valor supremo (un «primer analogado») al cual se consideran subordinados todos los demás valores.

Al menos este segundo camino permitiría establecer un método de investigación histórica o social que tendería a determinar, ante todo, los primeros indicios de hegemonía, en una sociedad o época dada, de un valor sobre los demás. Y, sobre todo, impulsan el estudio de las variaciones de estos valores de felicidad, en cuanto asumen la condición de primeros analogados. Felicidad significaba por ejemplo, en la antigüedad, una vida política integrada en la ciudad, o acaso en el Jardín; en la época medieval felicidad significa vida dirigida por el amor de Dios; en la época de la Ilustración felicidad significa vida llena de placeres mundanos, hedonistas; en nuestra época felicidad significa acaso, sobre todo, bienestar (*welfare*), «bienestar solidario». En todas estas variaciones, ¿habrá que ver solamente una cuestión de palabras? No, porque se trata de cuestiones que preguntan por los motivos y causas por las cuales unas palabras han asumido la hegemonía en su constelación, a fin de servir a diferentes corrientes sociales o ideológicas, y a los valores que estas corrientes prestigiaron: la vida de los patricios, la de los monjes, la de los guerreros, la de los salones o la de los consumidores satisfechos de la democracia de mercado. Otra vez constatamos cómo los *valores objetivos* de la felicidad son los que prevalecen sobre los sentimientos subjetivos de felicidad, y no al revés (al menos si no nos referimos a individuos autistas).

5. ANÁLISIS GNOSEOLÓGICO DEL PRINCIPIO DE FELICIDAD

1. *El Principio de felicidad ha de componerse con otros principios*

La sentencia de Séneca se convierte, como hemos dicho, en «Principio» —en sentido gnoseológico— cuando asume la intención de organizar un campo material empírico dado. Es el caso de la «proposición de la inercia»: todos los cuerpos en movimiento uniforme rectilíneo tienden a continuar su movimiento a velocidad uniforme y siguiendo la línea recta. Esta proposición —que podría ir referida (acaso por absurdo) a un cuerpo único aislado en el espacio— comienza a asumir el papel de Principio cuando se aplica a un campo de cuerpos que se mueven a distintas velocidades y en diversas direcciones o sentidos.

El Principio de la inercia, aplicado a este campo, permitirá el análisis de cada movimiento empírico; pero no encontrará cumplimiento sencillo, porque los cuerpos del campo no se mueven de hecho en línea recta y a velocidades uniformes, chocan unos con otros, se desvían de la dirección recta previa, etc. En una palabra, sin el Principio de la inercia no podríamos reconocer siquiera algún orden o alguna ley entre los movimientos empíricos del campo de referencia; pero con él tampoco podemos reconocer más que algunos vestigios de orden parcial. Se necesitan otros principios que permitan resolver las situaciones en las cuales dos cuerpos inerciales chocan: la ley de la inercia no permitiría predecir por sí sola las trayectorias resultantes de dos cuerpos inerciales que chocan. Es necesario componer el Principio de la inercia con otros principios, tales como el Principio de la acción y la reacción, o el Principio de la Dinámica. Estos tres principios constituyen un sistema de axiomas, el que está a la base de la Mecánica newtoniana.

Volvamos al campo de la felicidad. El Principio de felicidad deberá componerse con otros principios en un sistema que sea capaz de interpretar y predecir la conducta de los hombres que se suponen moviéndose en busca de la felicidad. Los principios con los cuales haya de componerse el Principio de felicidad podrán ser muy diversos, según las concepciones del Hombre y del Cosmos que se presupongan. Por ejemplo, cabe suponer un principio general que establezca la resultante de la confluencia de dos sujetos sometidos al Principio de felicidad,

tanto cuando la confluencia da como resultante una realimentación de las conductas felicitarias de cada sujeto o, por el contrario, una neutralización de esas conductas.

2. *El Principio de felicidad en el plano científico (o paracientífico) debiera ser unívoco*

Ahora bien, no por agregar otras proposiciones a una proposición que se ha proclamado como Principio, ésta podría comenzar a desempeñar el papel de un principio gnoseológico. La proposición de referencia ha de reunir determinadas características. Si no las reuniera no tendremos por qué esperar a que la composición con otros principios se las otorgue. Y esto sin perjuicio de que la composición pueda resultar fértil para llevar a cabo los análisis del campo correspondiente.

La principal característica, a nuestros efectos, que deberá reunir la proposición, en su papel de Principio, es la univocidad. El Principio ha de mantenerse uniforme en las composiciones con otros, actuando en ellos como una regla directiva, de la cual puedan resultar indicaciones precisas sobre los fenómenos, sobre los hechos. Esta condición es necesaria, aunque no sea suficiente. Precisamente porque un principio debe ir siempre compuesto con otros principios. Acaso por ello, la formulación de un principio puede alcanzar mayor apariencia de tal cuando se encuentra compuesta con fórmulas de otros principios; pero de nada serviría si la formulación no es unívoca. Esto es lo que ocurre en Kant, cuando formula a título de principios gnoseológicos los dos *fines de la Naturaleza*: el primer fin de la Naturaleza sería la felicidad, y el segundo la cultura del Hombre (§83 de la segunda parte de la *Crítica del Juicio teleológico*). Aquí Kant parece estar suscribiendo el Principio de Séneca, aunque «compuesto» con otros principios (sea el de la cultura, sea el del imperativo categórico). Pero la cuestión no es ésta. La cuestión es que Kant se mantiene en una interpretación del Principio de felicidad como si fuese un principio unívoco, cuando no lo es. Dado su formalismo, se resuelve en realidad en un principio meramente psicológico, que debe atenerse a los hechos de modo descriptivo.

El Principio, como una ley, habrá de servir para interpretar los fenómenos o los hechos, o, si se prefiere, para reconocer las leyes «de los fenómenos», como resultantes de la «ley» implicada en el Principio;

lo que no ocurrirá si son las leyes de los fenómenos (o de los hechos) las que van tomándose cada vez como criterio o norma para determinar el Principio o la ley. El Principio de la inercia ofrece una regla uniforme, aunque modulada en cada caso, para establecer la dirección, el sentido y la velocidad que el cuerpo en movimiento habrá de tomar en cada situación, en el supuesto de que no intervengan otras fuerzas; y, cuando intervengan, el principio se tendrá en cuenta también en el momento de su composición con los restantes principios pertinentes. Lo que descartamos es el apoyarnos en las trayectorias y velocidades empíricas que en cada momento vaya tomando el cuerpo en movimiento, para definir los contenidos del Principio de la inercia, es decir, para definir el Principio o la ley general a partir de sus aplicaciones a leyes particulares.

3. *El Principio de felicidad no es unívoco*

Pero esto es precisamente lo que ocurre con el Principio de felicidad. Del análisis que hemos hecho en el párrafo anterior, concluimos su nula univocidad. Las doce formulaciones que allí enunciamos (y podrían añadirse infinitas más) demuestran que ellas no son resultantes de la aplicación de un principio unívoco, sino que es el principio, en sí mismo vacío, el que necesita ser interpretado a partir de alguna de sus formulaciones. No es que la «ley» todos los hombres desean saber se deduzca del Principio de felicidad. Es el Principio de felicidad el que recibe una de sus interpretaciones más venerables de aquella ley especial («todos los hombres desean por naturaleza saber»). La que propone Aristóteles cuando dice que «la felicidad es una forma de contemplación».

Conviene subrayar que el mismo Séneca, como ya hemos constatado, inmediatamente después de formular su Principio, advierte cómo los mismos hombres a los que se refiere se quedan a oscuras (*caligant*) cuando intentan ver qué sea lo que hace feliz la vida: «Y, por ello, no es fácil conseguir la vida feliz.»

Ocurre por tanto como si Séneca, habiendo ya advertido en el momento mismo de formular su Principio, que éste es puramente formal, y carente de contenidos positivos, hubiera tratado, como ya hemos dicho antes, de «ocultar la catástrofe». O, si se prefiere, no se hubiera atrevido a reconocerla, echando la culpa de la oscuridad del principio,

no al Principio mismo, sino a los hombres que no llegan a percibir su contenido (porque su conciencia se nubla o se oscurece): «es necesario despejar las nieblas». Pero, ¿acaso Séneca lo consigue?

En modo alguno, al menos en nombre de su Principio, cuya operatividad comienza por admitir que es prácticamente nula. En consecuencia, no es el principio recién formulado lo que le guía, sino la prudencia en el momento de sopesar cada uno de los contenidos heterogéneos de su Principio que él va examinando. Séneca no procede de distinto modo a como procede cualquier ecléctico prudente: tomar un poco, o lo que se juzga más conveniente, en cada caso, de los valores de la felicidad y, de este modo, reconstruir el principio a partir de esos valores particulares dados (eliminando aquellos que se consideran incompatibles o extravagantes). Y si se procede de este modo es porque se confía en la «totalidad armónica» presupuesta como contenido del Principio formal de felicidad. Y no hay por qué negar que esa «totalización armónica» pueda ser prudente y útil. Y que pueda ser un remedio de autoayuda. Lo que negamos es que una tal «totalización armónica», de alcance pragmático pero cambiante en cada caso, pueda tomarse como una teoría o como una doctrina de la felicidad. Más cerca está esa totalización de aquella otra que hemos recordado algunas veces, la totalización atribuida al soldado de Napoleón en el momento de redactar la hoja de servicios de su vida: «Edad 62 años, número de hijos 8, años de servicio al emperador 12, batallas en las que ha intervenido 7, heridas recibidas 14. Total: 103.»

El Principio de felicidad, desde el punto de vista gnoseológico, se parece más, sin perjuicio de su solemnidad lapidaria, a los que conocemos hoy como «Principio de Murphy» o «Principio de Peter». Y no porque estos principios sean estériles; por el contrario, el Principio de Murphy («si de una actuación nuestra pueden resultar dos o más efectos alternativos, resultará siempre el peor») da lugar a abundantes aplicaciones (se venden calendarios de mesa que llevan impresa, cada día del año, una aplicación del Principio de Murphy). En cuanto al Principio de Peter («en una jerarquía todo individuo tiende a ascender hasta llegar a su nivel de incompetencia») ha sido utilizado, no sólo por funcionarios despechados, sino también por sociólogos, economistas y hasta teóricos de la teoría de la evolución.

Pero ni el Principio de Peter ni el Principio de Murphy son principios teoréticos, ni tampoco son meras parodias humorísticas de principios científicos (aunque suelen utilizarse en este sentido por muchos

profesores de disciplinas científicas). Son reglas, o proposiciones tentativas, que pueden tomarse siempre como piedras de toque en el análisis de las probabilidades de los resultados de nuestra vida cotidiana. Pero su indeterminación es tal, ¿qué es lo peor?, ¿qué es incompetencia?, que sólo cabe resolverla tras la consideración de los hechos. En modo alguno sirve para resolver los hechos. O, en todo caso, la indeterminación se resuelve por vía tautológica; por ejemplo, cuando L. Peter afirma, contra quienes suponen un progreso o un ascenso continuo de la Humanidad: «Yo señalaría que tarde o temprano, *el hombre debe alcanzar su nivel de incompetencia vital.*» Semejante señalamiento tiene un carácter a todas luces metafísico.

Otro tanto le ocurre al Principio de felicidad.

6. Sobre el mecanismo lógico de la generación del Principio de felicidad

1. *La demolición lógica del Principio de felicidad no impide que este principio se reproduzca en la literatura*

Hemos intentado mostrar diversos caminos para proceder a la demolición del Principio de felicidad, pero lo cierto es que este principio ha logrado que muchos millones de personas mantengan un consenso acerca de su verdad, de suerte que el principio ha logrado desempeñar el papel de guía para quienes caminan hacia la conquista de la felicidad considerándola como el objetivo más profundo y sabio de la actividad humana. Lo que se presume es que la felicidad no es otra cosa sino el mismo destino del hombre, y su conquista le confiere a la vida humana su verdadero sentido.

Aceptemos o rechacemos este Principio. Lo que será necesario es explicar las razones por las cuales este principio ha llegado a alcanzar un consenso tan amplio. Pues es evidente que quienes lo aceptan no pueden pretender que sea su propia evidencia axiomática la que ha generado este consenso. Otros muchos principios axiomáticos, como pueda serlo el mismo Principio de la inercia, necesitaron muchos siglos, no ya para ser aceptados, sino incluso para ser entendidos.

Pero quienes no lo aceptan, o por lo menos dudan de la evidencia axiomática del Principio de felicidad, han de plantearse con mucha mayor urgencia la cuestión de la explicación de las razones por las

cuales un principio que se considera incierto, por no decir vacío, ha podido alcanzar el prestigio axiomático que aún hoy detenta.

Es innegable sin embargo que, sin perjuicio del amplio consenso, existen también muchas personas que dudan, de distinta manera, del Principio de felicidad, cualquiera que sea el modo como formulan sus dudas. Es muy común la pregunta: «¿existe la felicidad?» Y no es muy fácil saber cuál es el alcance de esta pregunta. Pero acaso aquello por lo que muchos preguntan tenga que ver muy de cerca con el Principio de felicidad: ¿Cómo es posible desear aquello que desconocemos? ¿Acaso sabemos qué es la felicidad? Y si no lo sabemos, ¿cómo podemos afirmar que deseamos la felicidad, si no «sabemos lo que queremos»?

En suma, parece como si la pregunta «¿existe la felicidad?» pudiera ser sustituida por esta otra: «¿existe la Idea de felicidad?»

2. *Es necesario dar razón del amplio consenso del que goza el Principio de felicidad*

Para el autor de este libro, que ha intentado llevar a cabo la demolición del Principio de felicidad, la explicación del consenso casi universal que, sin embargo, el principio mantiene hoy, tiene una exigencia perentoria.

Sin duda, hay muchos modos de ensayar una tal explicación. Por ejemplo, el modo teológico («los hombres desean la felicidad porque tienen hambre de Dios»). O bien, el modo psicológico («los hombres desean la felicidad, aunque no sepan definirla o conozcan las dificultades de alcanzarla, porque están movidos por la esperanza en algo mejor»). Otra explicación de la amplia aceptación del Principio de felicidad apela a motivos psicológicos: el amor propio de los sujetos (o de su voluntad de ocultar ante los demás su conciencia de fracaso) les lleva a veces a aceptar su situación infeliz, y a no reconocerse infelices, si este reconocimiento amenaza a su amor propio, y les ofrece como alternativa ventajosa el presentarse ante los demás como felices.

O bien, el modo politológico: «los hombres desean la felicidad porque quienes gobiernan, y sus ideólogos, encuentran en el Principio de felicidad un modo, aunque sea engañoso, de justificar ante el pueblo su función de gobernantes, haciendo ver que ellos trabajan para servir a los propios intereses de felicidad de los ciudadanos». El Principio de felicidad, en manos de los políticos, resulta ser una guía pru-

dencial para su acción. Una guía con capacidad de especificarse de distintas formas, como puedan serlo los planes de elevación de la calidad de vida, que lleve a los ciudadanos a la situación de consumidores satisfechos.

La explicación que nosotros buscamos se orienta más bien en el terreno lógico. No se trata de subestimar la fuerza de convicción que puedan tener las explicaciones teológicas, o psicológicas o politológicas; se trata de tener en cuenta que en esta explicación, ha de presuponerse algún «mecanismo lógico» a través del cual las motivaciones teológicas, psicológicas, religiosas o políticas puedan ser activadas. Pues aquí estamos hablando, ante todo, de una proposición, con un formato lógico más o menos preciso («todos los hombres desean la felicidad»). Por tanto, es a través del análisis de este formato lógico, como podremos entender la transformación de una proposición incierta (en virtud de la incertidumbre de su mismo predicado o característica: «desear la felicidad») en una proposición cierta y axiomática.

Debe haber algún componente sobreentendido en el principio, accesible a todos los hombres, en el que la multitud de estos hombres pueda apoyarse para ver la proposición como axiomática. Un componente común pero que al mismo tiempo pueda estar «disuelto» en la diversidad casi infinita de contenidos o valores según los cuales cada cual interpreta el predicado «desear la felicidad».

3. *El deseo de felicidad como cuestión sentimental*

No encontramos otro contenido del predicado felicidad (o deseo de felicidad) que pueda ser común a cualquier otro contenido que el del *sentimiento* que los sujetos que utilizan el principio pueden experimentar en relación con él, a saber, el sentimiento de satisfacción, contento, agrado, alegría, relajación, tranquilidad o goce que parece habrá de acompañar en cualquier caso a todo objetivo o valor concreto en el que se determina la felicidad buscada.

Partimos, en efecto, de la multiplicidad y heterogeneidad de los valores o acepciones de la felicidad, y muchas veces de la incompatibilidad entre estos valores. ¿Cómo unificar todos ellos en un principio común?

Dejamos de lado, por tautológicas, las respuestas que muchas tradiciones encontraban a esta cuestión, apelando a la Idea del «Bien»:

todos los valores o argumentos de la felicidad que los hombres buscan son bienes; luego la felicidad busca el Bien. Y dejamos de lado este tipo de respuestas porque ellas no hacen sino reproducir el problema. «Bien» es un predicado analógico, que toma en cada caso valores distintos y muchas veces contradictorios. Por eso afirmar que «todos los hombres desean el bien» no añade nada a la afirmación de que «todos los hombres desean la felicidad».

En cambio, y partiendo de la diversidad y heterogeneidad de los contenidos o valores de la felicidad (la riqueza, el oro, el poder, la gloria, etc.) sí parece necesario reconocer que todos esos valores (que, aunque sean deseados por el sujeto, han de realizarse «fuera de su estuche epidérmico»: el oro, el poder o la gloria sólo existen fuera de ese «estuche») han de estar acompañados por la presencia del sujeto deseante, de presencia definida, en general, como un «estado de ánimo», coloreado como disfrute, goce, contento o satisfacción... Y esto incluso cuando los valores del deseo de felicidad envuelven algo de dolor o de sufrimiento (como ocurre con las conductas sadomasoquistas).

Pero el ánimo de satisfacción, disfrute, goce, deleite, relajamiento o placer, aunque supusieran que han de acompañar en general a todos los valores del predicado felicidad, no se confundirán con el placer, en el sentido de los «placeres sensibles». No hay por qué reducir el «ánimo de satisfacción» al plano de los placeres sensibles, porque en la conformación de un tal ánimo habrán tenido que intervenir factores de todo orden, no sólo *sensibles* sino *intelectuales*. Queremos decir, por tanto, que es gratuito considerar el placer sensible como contenido capaz de acompañar a todos los valores de la felicidad: también los «dolores sensibles» pueden ser contenidos comunes de los valores de la felicidad.

Lo verdaderamente importante es subrayar que este «ánimo de satisfacción» como contenido común capaz de acompañar a todos los valores de felicidad propuestos por el Principio de felicidad, es antes un acompañante (oblicuo) que un constituyente (directo) de estos valores. La reducción de un valor de felicidad a su «disfrute» o «goce» no es sino psicologismo grosero, porque el valor de felicidad consiste, en general, en *algo específico* que suele estar situado en un espacio «más allá» del acto de disfrutar o gozar. No se trata de afirmar que los valores de la felicidad hayan de existir al margen de los sujetos que los aprecian; sin duda todos los valores de felicidad han de ser antrópicos. Pero esto no quiere decir que puedan reducirse al momento de su disfrute o goce.

La mejor demostración que cabe dar es la siguiente: o bien el disfrute es un estado de ánimo *genérico* a todos los valores, o bien es *específico*, al menos para algunos valores de felicidad. Si suponemos que fuera genérico, entonces todos los valores de felicidad quedarían ecualizados en una sola y homogénea «vivencia de felicidad»; y esta ecualización sería incompatible con las diferenciaciones específicas de los valores de felicidad, por no hablar de su jerarquía. Pero si se admite que «el estado de ánimo», de disfrute, goce o deleite, es *específico* para cada valor de felicidad (o al menos, para diferentes familias de esos valores), entonces es evidente que la felicidad dependerá de los valores de felicidad no reductibles al estado de ánimo. En consecuencia, la tendencia a reducir la felicidad a sus componentes subjetivos (a sus armónicos placenteros, o deleitables, del estado de ánimo), habrá de interpretarse como una grosera y perezosa reacción de quien se contenta con confundirlo todo en la niebla lechosa de la subjetividad. La interpretación psicologista de la felicidad es, según esto, mucho menos que una teoría: puede ser simplemente un síntoma de pereza o de penuria intelectual.

4. *Unificación de los valores de felicidad desde el deseo subjetivo de felicidad: su hipóstasis*

Según esto, el mecanismo lógico más sencillo que podría explicar la unificación de los valores heterogéneos de la felicidad en el único predicado de felicidad del que se vale el principio, sería el de la transformación «perezosa» de este contenido oblicuo, pero supuesto acompañante universal de los valores de felicidad, en un *primer analogado* de la Idea de felicidad. De este modo, el término «felicidad» podría comenzar a funcionar, no ya como un término equívoco, que designa valores heterogéneos e incompatibles, ni siquiera como un análogo de proporcionalidad compuesta, sino como un análogo de atribución, en el cual el *ánimo de satisfacción* desempeñase el papel de analogado principal, y los valores de la felicidad recibiesen este predicado por «denominación extrínseca».

O lo que es lo mismo, el término «felicidad» pasará a significar, en primer lugar, el «ánimo de satisfacción o disfrute» y los valores de la felicidad comenzarán a tener que ver con la felicidad a través de ese ánimo de satisfacción o disfrute.

Este proceso podría ponerse en relación con la figura literaria de la sinécdoque (*pars pro toto*): una parte del «deseo de la felicidad» (que envuelve a otros valores objetivos) asume la representación del todo (de los demás valores). También cabría relacionarlo con la figura de la metonimia: una parte del deseo de la felicidad asume la representación de otras partes. Los motivos psicológicos que mueven a movilizar estas sinécdoques o estas metonimias son muy diversos: hemos sugerido la pereza intelectual, pero cabrían otros motivos.

En cualquier caso, para abandonar el terreno de la Psicología y recuperar el terreno de la Lógica, preferimos hablar de hipóstasis (o sustantivación) de los componentes subjetivos de la felicidad (el «ánimo», y no propiamente el placer sensible), tanto si esta hipóstasis toma la figura literaria de una sinécdoque o de una metonimia. Hipóstasis, porque lo que se considera como un componente oblicuo a los contenidos directos del predicado felicidad (aunque los acompañe a todos) ha pasado a ser elevado a la condición de contenido directo o sustantivo de la felicidad.

El «mecanismo lógico» de la hipóstasis, con el apoyo lingüístico de los sufijos hipostáticos, no sólo da cuenta del proceso de desplazamiento o de concentración de los valores heterogéneos de la felicidad en una idea unitaria (que genera la ilusión de poseer un Principio de felicidad que afecta a todos los hombres), sino que también nos permite entender los motivos de su propagación, y la posibilidad de la incidencia en esta propagación de los motivos politológicos («los gobernantes alimentan la hipóstasis de la felicidad, como objeto formal de la conducta humana, para presentarse, de modo adulador ante los ciudadanos, como servidores suyos, como agentes del incremento de su calidad de vida, de su satisfacción, de su felicidad»).

La tesis de que el mecanismo de la hipóstasis actúa por «canales lógicos» (desplazamiento de partes del todo, etc.) y no psicológicos o politológicos (aunque los motivos psicológicos o políticos puedan impulsar la corriente que se mueve por estos canales lógicos) puede corroborarse con la presentación de otros procesos que tienen poco que ver con la felicidad, y a este efecto recordamos el análisis que hemos realizado antes de la hipóstasis (desplegada en un terreno puramente perceptual) de la encuadernación del libro en lo que se refiere a la propia exaltación del libro: hipóstasis del libro producida por la neutralización o ecualización de sus contenidos literarios heterogéneos, sin los cuales, sin embargo, el libro no existe como tal.

Por último, el reconocimiento del mecanismo lógico que conduce al Principio de felicidad nos permite desvincular la cuestión de la felicidad de las cuestiones que tienen que ver con el destino humano. El «destino del Hombre» no puede ser identificado con el cumplimiento de un estado de ánimo, como pueda serlo el del disfrute o la satisfacción. Pero lo contrario es tanto como cerrar los ojos ante las causas efectivas que mueven a los hombres, a los individuos y a las sociedades en su historia.

En consecuencia, sobreentender, y mucho más, enunciar explícitamente el Principio de felicidad como el verdadero objetivo práctico del Género humano, que los predicadores, los políticos o los psicagogos intentan propagar, como programa en el cual todos los hombres pueden encontrar el acuerdo y la paz, el Principio universal de felicidad, no hacen sino aproximarse al terreno de la impostura, o simplemente de la estupidez.

7. ¿QUIÉNES SON LOS HOMBRES QUE SE MANTIENEN AL MARGEN DEL PRINCIPIO DE FELICIDAD? *KOYAANISQATSI*

1. *Dos modos de «salvar» al Principio de felicidad de sus excepciones*

No es, desde luego, una verdad empírica, que «todos los hombres desean la felicidad». Y bastaría un solo contraejemplo para invalidar la universalidad del principio («no soy feliz, ni falta que me hace», decía un poeta riojano, Emilio Sagasti, hace unos años). Sin embargo, el principio intentará «salvar los fenómenos», bien sea interpretando los casos en contra como degeneraciones o déficits, bien sea interpretándolos como apariencias. Son los mismos recursos de «salvación de las apariencias» que se utilizan en las proposiciones de ese género de Antropología que hemos llamado en otras ocasiones, «Antropología de predicados»: «Todos los hombres son racionales» —incluso los dementes tendrán algo de racionalidad en su conducta, o sencillamente estarán privados de racionalidad por enfermedad o por deformación congénita—. «Todos los hombres son buenos» —incluso el asesino que comete un crimen horrendo, y que acaso tiene un gesto amable en la persona de su víctima—. «Todos los hombres buscan a Dios» —in-

cluso los ateos, que no hacen sino sustituir a Dios por el poder, por las riquezas, por la Ciencia o por la Humanidad, o por todas esas cosas juntas—, etc. En el caso del Principio de felicidad hay también dos modos de neutralizar las excepciones o los contraejemplos:

El primero es el de la salvación de los fenómenos, por recuperación de las excepciones mediante ampliación del sentido del predicado. No se trata de una ampliación legítima, sino precisamente *ad hoc*, para dar cabida en él a la excepción. Así, se dirá, el tetrapléjico suicida «también busca la felicidad»: pero el tetrapléjico que ingiere la pócima mortal que una mano caritativa le ha puesto cerca de su boca, buscará la felicidad porque está huyendo del sufrimiento, porque la paz eterna es la forma extrema de la ataraxia. Sin embargo, el que huye del sufrimiento no tiene por qué estar buscando la felicidad; puede huir del sufrimiento buscando su aniquilación, o ni siquiera eso, buscando la cesación de un dolor, sin que esa cesación le suponga un estado de felicidad distinto del que se ha redefinido como negación de la negación del dolor.

El segundo modo de mantener el Principio universal no procede tanto «salvando los fenómenos» mediante una actuación sobre los predicados, sino que actúa sobre el sujeto de la proposición, excluyéndolo del campo de la predicación. Es decir, postulando o estipulando que cuando aquel término que parecía formar parte del campo cubierto por el predicado universal no satisface al predicado, lejos de considerarse como una excepción habrá de ser simplemente excluido del campo. Si un individuo no busca la felicidad será porque, en el fondo, no es hombre; a lo sumo es un hombre degenerado. De la misma manera que (dirá el ontologista) si un hombre no busca a Dios es porque tampoco es hombre; en el momento de afirmar que no busca a Dios es un simple altavoz de Satán, un poseso o un obseso a través de cuya boca está hablando el Diablo.

2. *El Principio de felicidad no es empírico: tiene un alcance normativo*

En lugar del principio «todos los hombres quieren ser felices», o incluso el principio «algunos hombres quieren ser felices», nos encontraremos ante proposiciones más positivas de este tenor: «Según la encuesta del instituto demoscópico NN de junio de 2005, el 60% de los

españoles se siente feliz y quiere seguir siéndolo; el 36% restante no se siente feliz pero querría serlo; y el resto no sabe o no contesta.»

Pero, ¿acaso con esta prudente y empírica limitación de la condición del principio universal a su condición de principio particular y, sobre todo, con la cuantificación del principio particular, podemos ya dar por definitivamente zanjado el asunto?

Sólo en el plano *emic*, en el que se mueven las encuestas; también en el plano *etic*, en el que trabajan los investigadores sobre la calidad del bienestar o la calidad de vida de una población, utilizando determinados indicadores objetivos (horas de ocio, número de cuartos de baño, esperanza de vida, número promedio de televisores por domicilio, enfermedades depresivas, etc.). Sin embargo la perspectiva empírica no resuelve los problemas suscitados por el Principio universal de felicidad, ni siquiera tras su limitación a la condición de un principio particular. Ante todo hay que tener en cuenta que los investigadores empíricos están financiados por instituciones que tienen intereses normalizados, es decir, que buscan explicar la situación empírica de una población, no sólo para constatarla, sino para compararla con alguna norma, sea para denigrar a la población encuestada, sea para lograr que se someta a la norma. Cuando un Ministerio de Educación hace una encuesta entre la población escolar para establecer el número de analfabetos funcionales y obtiene que el 15% de la población investigada es analfabeta funcional, no lo hace con el objeto de registrar un hecho empírico, sino para o bien denigrar a la población, o bien para corregirla. Pero siempre operando desde el supuesto: «todos los individuos de la población escolar (el 100%) deberían saber leer, escribir, redactar y resumir el texto que se les proponga».

Detrás de una investigación empírica está la norma, otro tanto ocurre con las investigaciones empíricas del Principio de felicidad. La razón es bien clara: los métodos *emic* o *etic* presuponen una determinada Idea de felicidad, obrando en cada uno de los encuestados; y esta idea no suele estar mínimamente aclarada, ni distinguida, sino que arrastra confusamente conceptos acaso precisos pero heterogéneos y contrapuestos (del tipo: «capacidad para disponer de una vivienda de 80 m^2, de un utilitario y de unas vacaciones»; o bien: «poder profesar como cartujo en una trapa o en un templo budista del Tíbet»). Conceptos muy heterogéneos pero asociados a Ideas muy difusas sobre la felicidad (del tipo: «la felicidad es la paz y el bienestar para todos los hombres»).

Los motivos *etic* adolecen de la misma oscuridad y confusión, re-

sultante acaso de la composición de ítems que por sí mismos son claros y distintos: ¿Por qué asociar el número de cuartos de baño o de televisores domésticos al bienestar o la felicidad? ¿Por qué interpretar, a la luz del Principio de felicidad, los años promedio de esperanza de vida de una sociedad, o la tasa de actividades lúdicas? A lo sumo, todos estos índices podrán servir para definir modelos de felicidad, distintos, heterogéneos y muchas veces incompatibles entre sí. Más aún, modelos de felicidad que no tienen ni siquiera por qué funcionar como objetivos o motivadores de conductas, en cuanto a su formalidad de felicidad. Y si se consideran todos ellos de ese modo, puede serlo en virtud de una decisión ideológica cuya fuerza motora (o motivadora) procede de la materia de algún componente del modelo, y sólo secundaria u oblicuamente de su subordinación al Principio de felicidad.

Aun cuando admitamos, desde luego, que la proposición particular («algunos hombres y mujeres quieren la felicidad») es más plausible que la proposición universal («todos los hombres y mujeres quieren la felicidad»), sin embargo, no por ello es más clara y distinta. Es tan oscura y confusa como aquélla. Pues su plausibilidad se mantiene exclusivamente en el terreno empírico en el que la Idea de felicidad que envuelve a sus diferentes ítems queda por completo indefinida, y de lo que se trata (al menos es de lo que aquí tratamos) es de definir la Idea de felicidad que está obrando en los «algunos» que buscan la felicidad y con ello están comprometiéndose con un «proyecto hombre» y con «sentido de su vida».

Ahora bien, desde el momento en el cual dejemos de referirnos a todos los hombres, y nos circunscribamos a los algunos que empíricamente parecen querer la felicidad (comprometiendo, sin embargo, una Idea de hombre frente a otras), la pregunta se nos replantea de este modo: ¿Quiénes son esos hombres «algunos» que quieren la felicidad, o si se prefiere, que expresan sus metas u objetivos vitales (comprar una casa, viajar, casarse, o entrar en un convento de clausura) como significados, justificados y dignificados por la fórmula «búsqueda de la felicidad»?

Porque ahora la proposición empírica «algunos hombres buscan la felicidad», que en su marco empírico se nos da como una mera proposición contingente, desde el momento en el que se la contempla desde la proposición universal «todos los hombres buscan la felicidad» suele sobreentenderse como teniendo una modalidad necesaria, vinculada a la propia naturaleza del hombre.

Sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que es casual (o «contingente») en el conjunto de la universalidad de los hombres, que algunos (concedamos que muchos) quieran la felicidad, y que basta constatarlo como un hecho empírico. Desde el momento en que se distinguen las materias o contenidos de la felicidad deseada y la forma felicitaria con que se recubren esos contenidos tan heterogéneos, como razón formal de su capacidad atractiva, la cuestión que se plantea desborda inmediatamente el horizonte del empirismo estadístico. Porque aunque diésemos por supuesto que no existe ninguna razón para que todos los hombres quieran la felicidad, no por ello podremos dar por supuesto que no exista alguna razón para que algunos hombres digan que quieren ser felices.

3. *Conveniencia de investigaciones histórico-sociológicas sobre el origen del Principio de felicidad*

Y entonces la proposición «algunos hombres quieren ser felices» nos abre una cuestión, no ya de una mera constatación, psicológica o sociológica, empírica, sino una cuestión de naturaleza histórico antropológica: ¿cuándo (en qué épocas históricas) o en qué tipo de sociedades o círculos culturales, algunos hombres —acaso todos los de la época o círculo cultural considerado— quieren ser felices?

Y desde la perspectiva de esta pregunta, la proposición particular deja de exigir una interpretación *a priori* contingentista para requerir más bien la investigación de las causas de esa creencia.

Nuestra primera tesis —que habrá que tomar a título de tesis limitadora del campo— podría formularse de este modo: «los seres humanos, organizados en sociedades políticas preestatales, permanecen en actitud neutra en relación con el Principio de felicidad». Sin duda, estos hombres buscan alimentarse del mejor modo posible, buscan vencer a sus enemigos, organizan fiestas orgiásticas. Pero en el repertorio de sus *temas culturales* (en el sentido de Oepler) no figura el objetivo de la felicidad, o si se quiere, la felicidad como atractor objetivo y universal.

A fortiori, mucho menos podría hablarse de la felicidad como objetivo explícito de las sociedades más primitivas. Los hombres que vivieron hace un millón de años en torno a Atapuerca, no orientaban sus vidas por la Idea de felicidad; más bien estaban empujados por las ne-

cesidades de la supervivencia y de la elección, en cada caso, de lo que consideraban mejor, pero en el sentido relativo y contigüista más estricto (no buscaban «lo mejor» sino, por ejemplo, una tajada más sabrosa que otra).

Desde la perspectiva de la tesis, la proposición «todos los hombres buscan la felicidad» se desploma; pero también se desploma la proposición «algunos hombres buscan la felicidad», como proposición empírica, contingente, meramente aleatoria, en el espacio antropológico. Los hombres del Paleolítico quedan descartados del campo de los «algunos»; no serán «algunos hombres» los que quieren ser felices, sino algunos hombres que han pasado la frontera de la vida paleolítica. Lo que decimos de la felicidad podríamos también decirlo de la democracia.

Tan sólo interpretativa, y especulativamente, es decir, desde alguna teoría o doctrina definida de la felicidad (por ejemplo, desde la doctrina de la creación del hombre a través de Adán, y del comienzo de la Historia a raíz de su expulsión del Paraíso, en el que los primeros padres eran felices) podría reinterpretarse la conducta de los «primitivos» como una conducta «orientada hacia la felicidad», y explicada dentro de esta teoría como una conducta que se dirige hacia la recuperación de la felicidad de la que se gozó en el paraíso perdido.

Nuestra tesis central podría formularse entonces de este modo: el ideal de felicidad puede aparecer en las sociedades diferenciadas con una estructura política tal que haga posible la convivencia (en una misma nación o en naciones diferentes) de estratificaciones o clases sociales heterogéneas, situadas a alturas diferentes en cuanto a la cantidad y la calidad de su participación en los bienes disponibles en el ámbito de esa sociedad. No se trata aquí tanto de establecer una tesis histórica o sociológica sobre el origen del deseo de felicidad de algunos hombres. Se trata de formular una tesis que, por su escala, fuera susceptible de tratamiento positivo, y también empírico, y no meramente mitológico, metafísico o desiderativo.

El ideal de felicidad podría entonces surgir de esa «diferencia de potencial» cuanto a la participación de los estratos o clases en las sociedades diferenciadas de este modo. El ideal de felicidad podría interpretarse ahora como el resultado de la ecualización, muy confusa desde luego, de los bienes más heterogéneos que son poseídos por un estrato social, y que no son participados por los otros estratos, en la medida en que los «privilegiados» contemplan la posibilidad de per-

der el control de sus bienes, y los desposeídos contemplan la posibilidad de acceder a ellos. La felicidad, según esto, aparecería, pero no como un ideal, sino como un estadio, como un nombre confuso del deseo de poseer los bienes heterogéneos de los que disfrutan las clases privilegiadas, cuando tienen debajo de ellos otras clases postergadas, que no sólo no disfrutan de tales bienes sino que pueden llegar a desear ese disfrute. Y entonces puede dibujarse la Idea de felicidad como un nombre general y confuso a través del cual las clases postergadas expresan su derecho a alcanzar el disfrute de los bienes de las clases privilegiadas. Desde esta perspectiva podríamos interpretar de un modo muy positivo, y nada elitista, la sentencia de Goethe, tantas veces repetida: «la felicidad [el deseo de felicidad] es de plebeyos».

Y cuando los hombres que han creído poder alcanzar la felicidad han llegado a persuadirse de que los bienes positivos que la generan empiezan a ser inaccesibles, entonces es cuando empezarán a surgir las ideologías y las utopías de la felicidad terrenal o celestial (desde los mitos de la Atlántida, hasta la Isla del Sol o los paraísos futuros, tipo el *Año 2000* de Edward Bellamy o la contrautopía del *Mundo feliz*).

Desde la perspectiva de la tesis (o hipótesis de trabajo) que acabamos de enunciar, tenemos que concluir que en una sociedad en la que hubieran desaparecido las diferencias y las tensiones de clase, la Idea de felicidad desaparecería también, precisamente por haber sido ya realizada. En el «paraíso comunista» en el que estaba asegurada automáticamente la libertad, el disfrute de los bienes que salen a chorro lleno de la nueva tecnología (*Crítica al Programa de Gotha*), resulta superfluo hablar de felicidad. Puesto que todos los hombres son ya felices, y puesto que su estado final se supone irreversible, no podrá ya decirse que los mueve el deseo de felicidad, ni que quieren lo que ya poseen. Y esto demostraría que el Principio de felicidad no es un principio antropológico de carácter universal que afecte a todos los hombres y siempre.

4. *El poema cinematográfico de Godfrey Reggio:* Koyaanisqatsi

Pero dejando de lado la sociedad del futuro y los paraísos socialistas, anarquistas o socialdemócratas, y ateniéndonos a las sociedades actuales, a los Estados civilizados de bienestar de las democracias de

mercado de nuestros días, podremos también extraer de nuestra tesis (o hipótesis de trabajo) conclusiones que aconsejan dejar fuera de la esfera de aplicación del Principio de felicidad a muchos grupos sociales, y muy numerosos, del presente, que se encuentran imposibilitados de acceder a los niveles propios de las aristocracias que, sin embargo, tienen a su vista más o menos lejana; pero que, sin embargo, siguen moviéndose por el impulso de supervivencia, y no ya de felicidad. Se mueven más bien por un impulso que es aceptado de hecho como un destino inexorable que los pone en una situación muy afín a la de los héroes trágicos. Aquellos que, enfrentados a la felicidad inaccesible de la que disfrutan los dioses olímpicos, aceptaban sin embargo su destino trágico impulsados por el destino de su vida.

Koyaanisqatsi, el poema cinematográfico que Godfrey Reggio estrenó en 1983, y que constituyó la primera entrega de la trilogía *Qatsi*, nos ofrece materiales muy ilustrativos para aproximarnos a la realidad de este tipo de sociedad de nuestro presente. Sociedad en la que se nos muestra como «algunos hombres» (no todos, pero sí muchos), principalmente los que habitan en las grandes metrópolis de las sociedades de mercado democráticas industriales del presente —Saint Louis de Missouri, Chicago, Nueva York— viven al margen del Principio de felicidad. Ni siquiera tiene sentido intentar aplicarlo para dar cuenta de sus conductas.

Son hombres y grupos de hombres, o «masas humanas», cuya forma de vida no parece mantenerse a la escala requerida para poder aplicar a ella ni el ideal ni el Principio de felicidad. No digo que Reggio haya pretendido ofrecernos sus materiales desde esta perspectiva. Por el contrario, podría afirmarse, con seguridad, que la finalidad de su obra, su *finis operantis* (si se tiene en cuenta su temprana formación católica, imbuida muy pronto de la ideología antropológica de los *Tristes trópicos* de la época) no fue otro sino exponer, situándose intencionalmente en la perspectiva de unos indios *hopis* de antropología ficción (cuya voz incesante nos recuerda continuamente la banda sonora) que la «salida» del paraíso tribal es el pecado original que ha conducido a los hombres al estado de degeneración (de bestialidad, se desprende de vez en cuando a lo largo del relato) en que se encuentran esas masas de hombres que viven en las grandes metrópolis.

Pero los aciertos de Reggio irían mucho más allá de sus intenciones ideológicas inspiradas por la antropología ficción. Lo que *Koyaanisqatsi* (la obra, según su *finis operis*) estaría mostrándonos —lo que

Reggio habría acertado a describir cinematográficamente de modo magistral, aun cuando no hubiera logrado formular lo que describía— no sería tanto la degeneración del hombre en la barbarie, tras la salida del paraíso tribal (¿qué autoridad tienen en todo caso esos *hopis* para juzgar a los hombres de la sociedad industrial?), sino el destino de esas grandes masas humanas que mueven a la sociedad de mercado y que han conducido a los individuos y a los grupos (sin perjuicio de que cada uno de ellos siga programas «racionalmente establecidos» en su vida) a una situación tal en la que la misma plétora y aglomeración de «sujetos libres» de la democracia, y la superabundancia de bienes bastos, necesarios para satisfacer las necesidades primarias de esos sujetos (salchichas, transportes colectivos, ropa de almacén, transistores, etc.), da como resultante una forma de vida que, para esas masas, pierde la posibilidad, por escala, de mantener el contacto con las escalas tradicionales en las que se configuran los esquemas de la libertad, de la democracia y de la felicidad.

Que de la concatenación de los actos racionales y libres de un individuo (por ejemplo, de la concatenación de los actos de un taxista de París) resultasen trayectorias isomorfas a las del movimiento browniano era ya algo conocido. Pero en *Koyaanisqatsi* se nos ofrece el proceso mediante el cual son las conductas de cada uno de los ciudadanos que viven en una democracia las que inducen la formación de un automatismo envolvente y determinista. Un efecto-masa en el cual las trayectorias individuales dan lugar a la confluencia, por millones, de esas trayectorias, en una distribución pletórica global, y no aleatoria. El efecto plétora, tanto en la fabricación automatizada de salchichas, que arrojan por millones las gigantescas máquinas automáticas, como en el transporte de pasajeros de masas de ciudadanos libres que siguen sus propias direcciones pero que tienen que entrar en el túnel de un metro del que salen como las salchichas de la máquina, nos hace ver los límites de aplicación de los principios al campo de la felicidad o de la democracia. No importa que cinematográficamente estos efectos estén logrados casi siempre por la utilización de la cámara rápida. Porque lo significativo es la plétora, encubierta en gran medida en los ritmos ordinarios de la conducta cotidiana, en la que unos hombres van sincronizados con los otros. Este sincronismo descubre cinematográficamente una realidad *etic*, que *emic* aparece encubierta, a la manera inversa a como la cámara rápida describió, hace más de cincuenta años, «ver crecer la hierba». Las masas humanas que nos ofrece Reg-

gio cuando utiliza la cámara rápida, a su vez, son las resultantes de conductas libres tales que, al acumularse masivamente, parecen comenzar a moverse no ya por la libertad, o por la felicidad, sino por el sometimiento a un orden determinista (y sólo a veces aleatorio) que todos han de acatar, desde luego, para sobrevivir. Un orden que no es ni siquiera «negociable». Los automóviles, conducido cada uno por un ciudadano libre y responsable, al acumularse pletóricamente en la gran ciudad, se disparan en las autopistas al salir de los túneles como si fueran electrones en una cámara de aceleración de partículas, o simplemente, cuando se abre el semáforo. Y cuando el semáforo se cierra para los automóviles la masa de peatones constituida también por individuos libres y calculadores, se dispara como un hormiguero que obra como un autómata para cruzar el paso de cebra. Todo esto según un ritmo preestablecido, determinista.

Algo parecido ocurría con quienes trabajaban en las cintas continuas del taylorismo que Charlot había ridiculizado en sus *Tiempos modernos*. Pero *Koyaanisqatsi* no pretende repetir ese tipo de crítica vulgar, social o política, de Charlot. Aquí no estamos ante el proceso de la automatización de los ciudadanos libres en virtud del programa de explotación con el que el capitalista reduce, a través de la cinta continua industrial, al trabajador explotado a un autómata. Aquí estamos en el proceso de acumulación de unas trayectorias libres que simplemente concurren pletóricamente (y esto es lo que pone de manifiesto el carácter abstracto de la distributividad personal de la libertad y de la felicidad sobre la que se edifica la democracia moderna de mercado).

Un individuo que camina en vacaciones libremente, respirando felicidad por un sendero bucólico, deteniéndose de vez en cuando a contemplar una vista panorámica o una flor, puede experimentar una sensación de libertad y felicidad en el día de ocio «que está disfrutando». Pero, ¿qué ocurriría cuando junto a él estuvieran caminando otros cien ciudadanos que se detienen también libremente a contemplar la misma vista panorámica, y poco después a contemplar la misma flor? La felicidad y la libertad que experimentó cada ciudadano, ¿se incrementa o se anula con la concurrencia de los otros noventa y nueve? La concurrencia de estos cien «disfrutadores» influye profundamente sobre cada uno de los que disfrutan y pone de manifiesto que los mecanismos de sus decisiones, sin dejar de ser suyas, lo son sólo en tanto que ellos son elementos de una clase de cien ciudadanos que obedecen a los mismos patrones de conducta en el día de su libertad y de su felicidad.

Las cosas parecen disponerse aquí al revés de como se disponen en un campo mecánico. Si tirásemos cien dados exaédricos, cada uno de ellos se me aparece siguiendo una trayectoria determinista; pero los tanteos (que oscilan entre los cien puntos y los seiscientos puntos) son aleatorios, es decir, el azar aparece a la escala de la clase o conjunto de los cien dados, pero no a escala de sus individuos. Pero en el conjunto de los cien excursionistas de nuestro ejemplo anterior, cada uno de ellos aparece ante sí mismo como desplegando libremente la trayectoria que él ha elegido; es en el momento en que los totalizamos como un conjunto o clase de «trayectorias» similares cuando aparece el determinismo (cuando advertimos que cada decisión individual libre es una apariencia abstracta).

Los individuos que forman las masas que Reggio nos ofrece en *Koyaanisqatsi* tienen sin duda sus libertades democráticas, sus seguros sociales y sus vacaciones. ¿Qué margen de libertad y de felicidad democrática permite una sociedad de millones de habitantes que tienen que convivir en el ocio o en el trabajo, ateniéndose a los ritmos mutuamente impuestos de ese autómata social cibernético? ¿Qué ideal de felicidad puede arraigar en esas masas de ciudadanos libres que saben que su vida cotidiana tiene que estar organizada cumpliendo las exigencias de ese autómata industrial y burocrático que ellos mismos constituyen por la misma concurrencia pletórica de sus libertades democráticas?

El Principio de felicidad, que junto con el de libertad se aplicaba distributivamente a cada uno de los individuos humanos, conduce, por mera acumulación masiva de los sujetos a los que se aplica, a un embotamiento de esa felicidad, y aun del deseo de la misma, sencillamente porque este deseo de felicidad «está de más». Parece como si la distributividad del principio, para mantener su eficacia, hubiera tenido que ajustarse a ciertas condiciones que no están representadas en la definición de los sujetos humanos libres a quienes se aplica el principio. Pero, ¿por qué estorba a cada sujeto la acumulación de otros sujetos libres, si cada uno de ellos sigue sus propio rieles, y éstos están calculados para que no se intercepten? ¿Qué estorba al Principio de la inercia el que unas partículas que se mueven inercialmente estén acompañadas de millones de partículas que se mueven paralelas a ellas, sin interceptarse?

La diferencia estriba en que «en el caso de las masas humanas» la experiencia de la acumulación de las trayectorias libres, pero iguales, manifiesta los componentes aparentes de su libertad: que las decisio-

nes de cada sujeto, aunque sean íntegramente suyas, no proceden de su libertad propia, sino de automatismos derivados de los mecanismos propios de la clase a la que pertenecen.

La única felicidad posible parece abrirse ahora cuando a cada uno se le abre también la posibilidad de salir de esa plétora, aunque sea de modo efímero. La felicidad que se encuentra en los fines de semana, en las vacaciones que nos liberan del trabajo cotidiano, y también de la vida en la gran ciudad. ¿Pero, quién se atrevería, salvo las compañías de viajes, a no interpretar esos fines de semana o esas vacaciones (que vuelven otra vez a producir la acumulación pletórica de los que caminan hacia la libertad junto con otros que se agolpan en los aviones, en las carreteras, en las playas, incluso en los senderos solitarios) como una recaída en la misma trampa?

Sin embargo esas salidas ¿no son simplemente puntos de una *fuga saeculi*, las válvulas psicológicas, que sólo por inercia, y por sus efectos dignificantes, se ponen en contacto con la felicidad («vacaciones felices» o «feliz fin de semana»)?

Los pocos (de entre los «algunos») que logran la fuga efímera hacia la felicidad del fin de semana pueden volver acaso a experimentar la felicidad de los plebeyos.

Pero la mayoría de esas masas seguirá conduciéndose al margen del Principio de felicidad, precisamente porque se comportará como se comportan los propios *hopis*, aunque a escala masiva, a saber, como individuos que actúan obedeciendo a leyes deterministas.

Final

Más allá del Principio de felicidad

1. *Verdadera filosofía y filosofía verdadera de la felicidad*

Venimos identificando, en este libro, el prototipo de la *verdadera filosofía* de la felicidad con la ontología o, si se prefiere, con la metafísica de la felicidad instaurada por Aristóteles y elevada por Santo Tomás de Aquino al grado más alto de perfección en cuanto doctrina «omnicomprensiva» de prácticamente todos los componentes del campo de la felicidad.

Ahora bien, este prototipo de verdadera filosofía de la felicidad no contiene en sí mismo la garantía de ser el prototipo de una *filosofía verdadera* de la felicidad.

Pero sí ha tenido y sigue teniendo el vigor suficiente como para mantenerse, durante siglos, según muy diversas y heterogéneas versiones, a través de los grandes sistemas filosóficos que se extienden desde Plotino hasta Spinoza, desde Condorcet hasta Auguste Comte. Y también, desde luego, a través de las grandes ideologías políticas y sociales orientadas a prefigurar el Estado Final de la Humanidad como un estado de felicidad o de bienestar, tanto si estos ideales son planeados y programados por «las izquierdas» como si son planeados y programados por «la derecha». Son las ideologías que se designan con nombres tales como anarquismo, liberalismo, comunismo, socialdemocracia, pero también los ideales que planean un orden nuevo, ya sea al modo fascista, ya sea al modo tecnocrático, aquellos que siguen entendiendo el destino del Hombre en función de un estado de felicidad final. Es relativamente secundario que unos imaginen esa felicidad de modo igualitario y otros la imaginen de modo jerárquico. Unos y otros buscan la felicidad.

Estos sistemas filosóficos, estas ideologías humanitarias, comparten una metafísica de la felicidad que, aun con orientaciones muy heterogéneas y muchas veces incompatibles entre sí, tienen por lo menos en común una concepción práctica sobre el destino del Hombre y sobre el lugar que este destino le depara en la Naturaleza, o en la «jerarquía del Universo». Incluso aquella concepción de la felicidad que llamábamos «canalla» podría hacerse comunitaria acogiéndose a una utopía hedonista y libertaria sobre el destino del Hombre.

2. *El Principio de felicidad no garantizaría la felicidad humana*

Y, sin embargo, esta ontología de la felicidad —esta metafísica, este mito de la felicidad— no implica el principio de felicidad, en cuanto principio universal, tal como lo formuló Séneca («Todos los hombres, hermano Galión, quieren ser felices»). Aristóteles, el creador de la metafísica de la felicidad, según suponemos, aunque en ocasiones procede como si estuviera utilizando, prefigurándolo, el Principio de Séneca, en realidad, según la interpretación que de su sistema hemos ofrecido en el capítulo cuarto de este mismo libro, está impugnándolo. Y no sólo porque de los viles esclavos no puede afirmarse propiamente, según él, que deseen la felicidad (a lo sumo, desearán el placer) sino porque acaso no pueda decirse tal cosa de hombre alguno. ¿Cómo un hombre en sus cabales podría ser tan irresponsable como para pretender identificarse, aun lejanamente, con el Acto Puro? ¿Cómo podría ser tan necio como para considerarse carente o privado de una felicidad que excede a su naturaleza y a la que, por tanto, no puede racionalmente aspirar?

Tampoco el Principio de felicidad, aun supuesta su universalidad efectiva, garantiza que la felicidad esté inscrita en el destino del Hombre. Es decir, tampoco el Principio de felicidad, supuesta su universalidad, podría servir para sostener la metafísica de la felicidad, aunque sí para «justificar» algunas concepciones de la felicidad, y muy singularmente la que hemos denominado la concepción «canalla» de la felicidad, así como la práctica de la vida orientada hacia la felicidad canalla.

El supuesto *consensus omnium* de la felicidad no prueba la verdad del deseo, como tampoco el supuesto *consensus omnium* sobre la realidad de Dios es prueba de su existencia, ni como el *consensus omnium*

acerca de la libertad de elección de los ciudadanos en una democracia, prueba que las resultantes de estas libertades individuales constituyan la voluntad del pueblo.

Podrá darse el caso de que el más profundo y universal deseo de felicidad (que suele llevar aparejada la esperanza de la inmortalidad) fuera un deseo inútil, constantemente frustrado, pero no extinguido. O, si se prefiere (para decirlo al modo astuto del Kant de la *Crítica del Juicio*), un principio regulativo de la «facultad de juzgar (cuya esfera son los sentimientos de placer y de dolor), y aun de la facultad de desear». Millones y millones de seres humanos creen, todavía hoy, en la inmortalidad del alma, y en la de las almas de sus familiares y amigos difuntos, y visitan, una vez al año por lo menos, y durante muchos años, sus tumbas, con la esperanza de mantener algún contacto con ellas. Y sin duda ninguna no se les ocurrirá colocar a las almas de sus difuntos en el lugar que corresponde a los condenados. Las colocarán en el lugar que suponen corresponde a los bienaventurados. Pero su esperanza no garantiza la verdad de la fe que ellos depositan en sus propios deseos, aunque éstos se gobiernen por el «principio regulativo *a priori* de la felicidad».

Millones y millones de seres humanos se lanzan a la calle proclamando sus esperanzas y sus deseos de una paz perpetua universal, a cuya sombra puedan los hombres alcanzar la felicidad, no ya en los Campos Elíseos (como cree «la derecha»), sino en la Tierra (por eso, quienes esto esperan, se consideran «de izquierdas»). Pero las exigencias, exaltaciones y buenos deseos de la derecha y de las izquierdas no garantizan que la paz y la felicidad se hagan realidad en un futuro próximo o remoto.

A pesar de todo, a pesar de la relativa independencia entre la metafísica o el mito de la felicidad y el Principio de felicidad, es decir, a pesar de que ambos (metafísica y principio) puedan ir separados, lo cierto es que también pueden ir juntos y entretejidos. Mejor aún: casi siempre van de hecho «juntos y entretejidos».

Unión y entretejimiento que se producen unas veces bajo la cobertura de una ideología armónica (una ideología en la que se refuerzan mutuamente en el espíritu del «optimismo fáustico» —del cual consideramos una versión al espíritu tomista—) y otras veces bajo la cobertura de una ideología conflictiva que se mueve en la tradición del pesimismo (desde Marción hasta Schopenhauer, desde Von Hartmann a Heidegger). Un pesimismo que no por ello deja de estar atado a la

metafísica de la felicidad, es decir, al oscuro supuesto de un destino del Hombre, aunque este destino se conciba como la privación (*stéresis*) de su felicidad.

3. *Contra el pesimismo*

El pesimismo es, sin duda, la forma más potente y capaz de poner freno, aun actuando en el seno de la metafísica de la felicidad, a la inocencia que esta metafísica parece asumir cuando se presenta en su versión optimista. Porque el «pesimismo de la felicidad», en cuanto *ontología negativa* de la felicidad (que se expresa popularmente en la sentencia: «La felicidad no existe») ni siquiera necesita negar la existencia de Dios, ni mucho menos su bondad y su eterno amor hacia los hombres. Les basta con negar su omnipotencia a fin de poder llegar a comprender cómo un Dios que ha creado a los seres humanos destinándolos a una vida feliz (¿acaso no es Él la suma bondad?) sin embargo también ha podido permitir o tolerar (siendo omnipotente) el dolor, el sufrimiento indecible, la infelicidad inconmensurable a la que fueron sometidos, por ejemplo, los seis millones de judíos que fueron víctimas del Holocausto.

Ahora bien: la trituración de la metafísica de la felicidad (del mito de la felicidad) —que sólo puede llevarse a cabo, suponemos, desde el materialismo filosófico— comporta, no ya la demolición del Principio de felicidad (que podría seguir intacto), pero sí la evitación a quien sigue defendiendo este principio, por las razones que fuesen, de su «recaída» en el pesimismo. Sólo desde una perspectiva similar a la del materialismo filosófico, no monista, podremos distanciarnos del Principio de felicidad, y triturarlo, sin caer en el pesimismo. Si el materialismo filosófico rechaza la posibilidad de pensar en un Género humano deficiente o privado de la felicidad, en virtud de su destino (acaso grabado en su código genético), no habría motivos racionales para entristecerse o para «justificar» la angustia existencial, la depresión o el suicidio. Ni la «angustia existencial», ni la depresión ni el suicidio, podrán tomarse como indicios de alguna arcana sabiduría, propia de quien experimenta esa angustia, esa depresión, o esa tendencia al suicidio. A lo sumo, todas esas «experiencias» podrán ser indicios o síntomas de alguna perturbación acaecida en el proceso de distribución de los neurotransmisores a lo largo de la red nerviosa.

Se comprende también que quien, por los motivos que fueren (por ejemplo, por su carencia de «principios regulativos a *priori* de la facultad de juzgar»), siga levantando la bandera del Principio de felicidad, aun sin querer comprometerse con la metafísica de la felicidad, tenga grandes probabilidades de estar reconociendo de hecho partes importantes de esa metafísica, sobre todo en lo que se refiere al destino del Hombre. Tal suele ocurrir con aquellos hombres que, aun aborreciendo (junto a todo cuanto tenga que ver con al Antiguo Régimen) toda transcendencia o simplemente, olvidándose de ella, porque sus ojos están orientados hacia la Tierra, siguen prisioneros de la idea del destino de un Género humano que busca en la sociedad terrena futura (algunos llegarán a ampliar el horizonte, a fin de acoger en él a las sociedades galácticas) un orden más libre, pluralista, pacífico, justo, creador, democrático... y feliz.

Quienes miran hacia la Tierra escudriñando la futura felicidad que el destino pudiera haber reservado a los hombres, podrían agruparse en dos clases: la de aquellos, los colectivistas, que se representan la felicidad futura como atributo de la sociedad organizada del porvenir (acaso una sociedad universal), y la de aquellos otros, los individualistas, que se representan la sociedad feliz del futuro como la resultante, en todo caso, de la agregación de los individuos racionales (acaso de los grupos de individuos en situación de ayuda mutua) cuando cada cual, por su cuenta, haya logrado alcanzar un estado estable y definitivo de felicidad.

Unos y otros habrán de considerarse inmersos en el optimismo metafísico de la armonía posible. Veremos a los colectivistas (comunistas libertarios, socialdemócratas, liberales solidarios, fascistas, etc.) como impulsados (*emic*, al menos) por una metafísica de la felicidad que ha podido fijarse (gracias al componente colectivista de sus agentes) planes y programas determinados a gran escala, relativos a sus comportamientos comunitarios, a la regulación de la producción y la distribución, al mantenimiento de la paz perpetua tras el desarme universal. Todos los hombres quieren la felicidad, porque los planes y programas que ellos se trazan van orientados a conseguirla. Y porque es la misma colectividad la que ha establecido constitucionalmente (como lo establecieron los fundadores de la Constitución norteamericana) el *derecho*, pero también el *deber*, de todos los ciudadanos a trabajar «para conseguir la felicidad».

Veremos también cómo los individualistas (que seguirán siéndolo,

sin perjuicio de actuar cooperativamente y solidariamente en grupos), cuando son impulsados por el optimismo, buscan la felicidad mediante la satisfacción de sus propios deseos, al menos, de sus deseos más profundos. Confiarán ahora en un deseo de felicidad que afectaría a todos los hombres, y también, por cierto, confiarán en que la satisfacción de estos deseos no pueda frustrarse por la sencilla razón de que esta satisfacción es la regla de su mismo contenido: «Todos los hombres quieren la felicidad si es que logran satisfacer sus deseos: quieren la felicidad porque la felicidad consiste, precisamente, en alcanzar la satisfacción de lo que quieren.»

Sobre esta metafísica del deseo —sobre la metafísica del destino armónico de los hombres deseantes— pretenden algunos profesores edificar el proyecto de una *Ética de la felicidad* (al modo de Elisabeth Telfer, *Happiness*, Londres, 1980; Martha C. Nussbaum & Amartya Sen, *The Quality of Life*, Oxford, 1993, etc.). Pero ni siquiera cuando el objetivo de la felicidad, lejos de entenderse como un objetivo egoísta, sea incorporado a un imperativo de generosidad (al modo de Jeremy Bentham: «La mayor felicidad para el mayor número de personas») alcanzaría un valor ético, ante todo, porque la felicidad no estaba definida; sencillamente porque el deseo de los individuos o del grupo no es un criterio que garantice la conducta ética de unos individuos ante otros, porque todo depende de la naturaleza de estos deseos. La satisfacción de los deseos de un individuo o de un grupo, que quieren dar lo mejor de sí mismos (*Do your best*), puede determinar las más escandalosas aberraciones éticas (como puedan serlo la esclavitud o el asesinato por compasión de nuestros prójimos). ¿Acaso Adolf Hitler no procuró dar en todo momento *lo mejor de sí mismo*, y no de un modo egoísta, sino al servicio del pueblo alemán y de la raza aria?

Además, el objetivo de la *felicidad solidaria* o *sin fronteras*, puede estar envuelto también en un proceso de entontecimiento universal al que conduce el Estado de bienestar, que pudiera derivarse de las iniciativas particulares o públicas orientadas a conseguir a cualquier precio la «sonrisa universal» del consumidor satisfecho, tal como se marca en el lema *«Do your best. Don't Worry, be Happy»*, promovido por el Avatar sufí Meher Baba (nacido Merwan Shehariarji Irani, 1894-1969). De este modo, en el Principio de felicidad se refunden materialismo (monista) y espiritualismo (*«Materialism and spirituality must go hand in hand»*, dejó escrito el Avatar). Y si el cantante Bobby McFerrin (1950) logró

universalizar el lema *Don't Worry, be Happy* (en su álbum *Simple Pleasures* de 1988), aliviándolo de supuestos metafísicos, «trivializándolo», es porque muchos millones de individuos encontraron en él una divisa para su conducta (en los años en los que se derrumbaba la Unión Soviética) al comprar el *single* de McFerrin por millones de copias.

Nos atrevemos a afirmar que los optimistas que confían en una política universal orientada a la consecución de la felicidad social y política, están prisioneros, sin necesidad de advertirlo, de la metafísica de la felicidad, del mito de la felicidad. En ella apoyan su confianza en el destino del Hombre en el seno de un armonía cósmica a la que, eso sí, habrá de contribuir la propia acción («dando lo mejor de sí mismos») libre y racional, que constituye la base de una sociedad democrática. De hecho, el contenido de este destino se supone colmado con el confort y la disminución del estrés hasta niveles próximos a cero.

Puede afirmarse que esta metafísica de la felicidad, es decir, el mito de la felicidad, está más vivo en nuestro siglo de lo que pudo estarlo en siglos precedentes (incluyendo los siglos medievales). El mito está vivo en versiones muy diferentes, que la propia metafísica (de materialistas monistas y de espiritualistas) tendrá que considerar como compatibles y aun como complementarias.

Acaso pueda tener algún valor el distinguir los dos grandes grupos de corrientes actuantes hoy a escala planetaria, caracterizadas por las «coloraciones» que asociamos comúnmente a las ideas de lo occidental y de lo oriental (no ya sólo en los círculos hindúes e islámicos, o sufíes, sino sobre todo en China).

La versión occidental la encontramos realizada en las sociedades en cuyos orígenes se encuentra el cristianismo. Son sociedades de estirpe cristiana, aunque intensamente polarizadas hacia diversas alternativas de izquierdas secularizadas. Están organizadas políticamente, hoy por hoy, en dos grandes bloques continentales, Estados Unidos y la Unión Europea. A ellos se irán incorporando otras naciones colindantes (salvo que algunas de ellas —las hispánicas— terminen asociándose para constituir un tercer bloque intercontinental). Puede decirse que, en general, asumen incluso como mandato o imperativo constitucional, la metafísica de la felicidad. Como hemos ya observado, para estas sociedades la búsqueda de la felicidad es un derecho y un deber de todos los ciudadanos, que prácticamente se concreta en el derecho y en el deber de buscar la felicidad colectiva a través de la consolidación del Estado de bienestar. Un Estado de bienestar vinculado a un determinado nivel

de calidad de vida de la ciudadanía, definido por sus contenidos; un Estado de bienestar que, con toda razón, se concebirá asociado a la democracia de mercado. Las metafísicas de la felicidad que entienden este Estado de bienestar como un destino del Género humano (como fin de su historia), reconocen la diversidad de las posiciones en las que se encuentran las diferentes sociedades políticas en su marcha hacia «su equilibrio». Pero confían, amparados en su metafísica de la felicidad, en que todas ellas podrán alcanzar su finalidad en un intervalo de tiempo razonable. Bastará que cada nación política considere sus distancias (en democracia y en bienestar) a las naciones más adelantadas como déficits que debe corregir y no como características propias de su idiosincrasia. Si, por ejemplo, se constata que el «gasto público social» de Suecia alcanza, en 2004, el 32% del PIB, se computará como un déficit del 12% el *gasto social* de España, evaluado en un 20% del PIB. Comprobamos, de este modo, cómo la metafísica de la felicidad, aplicada a la práctica política económica de la Unión Europea y de Estados Unidos se transforma en una apología del «modo de vida americano o sueco», que condena, como propio del estado de subdesarrollo, el comparativamente escaso desarrollo de la Seguridad Social, que obliga, por la escasez de hospitales públicos, a que «mi hermana tenga que quedarse en casa, en lugar de ir a un hospital, cuando se pone enferma», como decía, hace pocas semanas, un político socialdemócrata español.

La versión oriental estaría realizada en las sociedades en cuyo origen se encuentra el confucianismo, principalmente en la sociedad china. Son sociedades prácticamente ateas, pero no por ello menos optimistas. Están orientadas hacia la consolidación de la «felicidad confuciana», de la «felicidad china», es decir, de la felicidad como inmersión integral en el mundo en el cual viven desde miles y miles de años, y en el que encuentran el sentido de su vida. La que ya no es tan segura es la confianza puesta en la armonía preestablecida, entre los «dos sistemas y un país» —pero subrayando que lo que importa es el país, como ya lo hiciera Deng Xiaoping y después Jiang Zemin y el propio Hu Jintao— y entre los continentes que buscan su bienestar social, a juzgar por la política nuclear que ambos desarrollan como objetivo preferente.

4. *La felicidad vengativa de Electra*

Los optimistas que confían en una ética universal de la felicidad orientada a la satisfacción de los deseos que brotan en cada individuo que quiere dar lo mejor de sí, también han de asumir la metafísica del destino y la tesis de la armonía que ese destino reserva a los hombres que pueden llegar a ser capaces, mediante el incremento de su calidad de vida, de satisfacer sus deseos más profundos.

Lo que ya no es tan seguro es que ese optimismo de la felicidad individual (compensado con la solidaridad) pueda identificarse con una ética, cuando es bien sabido que muchos de los más profundos deseos de felicidad de los hombres sólo pueden satisfacerse mediante la venganza, la depredación y el asesinato de los amigos o de los enemigos.

Para no extendernos en los abundantes ejemplos que nuestra época nos proporciona, incluso para distanciarnos deliberadamente de un horizonte que está lleno de camisas pardas nazis, de pañuelos rojos soviéticos, de fanáticos talibanes y de suicidas místicos sarracenos, de capitalistas calvinistas depredadores, etc., me limitaré a recordar la versión moderna de la tragedia de Sófocles, *Electra*, que llevó a la escena Richard Strauss, sobre el libreto de Hugo von Hofmannsthal, y que se estrenó en Dresde en 1909. Lo que nos importa subrayar aquí de esta obra es la «exaltación trágica» que ella ofrece de la felicidad, derivada de los valores de la venganza reparadora que llevan a Electra a asesinar a su madre Clitemnestra y a su padrastro Egisto. Sin duda, entre los componentes de esta felicidad hay que contar con la reparación de una injusticia. Pero lo que no puede olvidarse es que el núcleo de la felicidad delimitada por Sófocles está constituido por la consumación de la venganza, mediante el asesinato de su madre y de su padre. Hasta tal punto que Electra se siente plenamente feliz cuando los alaridos de su madre y de su padrastro le testimonian que Orestes, su hermano, ha cumplido ya con la venganza. «Yo he sembrado tinieblas, y no hago sino recoger gozo sobre gozo» [*Lust über Lust*], y puede decirse que ahora es cuando Electra «muere de felicidad».

La música —escuchamos de boca de Electra— le sale del alma, toda ella es música, y baila, en la escena final, como si estuviese dirigiendo la orquesta, hasta que cae desplomada, ebria de gozo, de placer, de felicidad. «Yo llevo la carga de la alegría [*Ich trage die Last des Glückes*] y bailo ante vosotros.»

¿Qué valores éticos, homologados con los valores políticos de la

democracia de mercado, podríamos reconocer en esta tragedia, que todavía hoy se representa como obra maestra? Ninguno. Comenzando porque el propio gozo de Electra, la felicidad trágica que ella experimenta ante el asesinato de sus padres, desaparecería ante unos ojos que contemplasen a Electra desde la óptica de la no violencia democrática, desde una óptica tal que, abolida la ejecución capital, sólo podría ver con buenos ojos cómo el «deseo vengativo y animal de Electra» queda disuelto gracias a un programa de reinserción social de su madre y de su padrastro, después de que el Tribunal competente hubiera probado sus «presuntos» crímenes. Pero entonces la felicidad de Electra, en la escena en que apareciese abrazándose a su madre rehabilitada («¡No lo volveré a hacer!») ya no constituiría materia de una tragedia o de una ópera trágica, sino de una comedia o de una ópera bufa. Porque, ¿acaso podría repetir Clitemnestra el asesinato de Agamenón, el padre de Electra?

Electra ya no podría haber dicho a Orestes, su hermano, poco después de reconocerle: «Ya has oído cómo Egisto no está [ahora] en palacio; madre [Clitemnestra] sí está en casa; pero pierde cuidado, que no descubrirá mi cara ni asomo de alegría [*phaidrón*], porque ya llevo fundido en la sangre ese odio inveterado, y de mis ojos, que han logrado verte [como vengador de mi padre Agamenón] seguirán brotando lágrimas ¡de felicidad! [*jará*].»

Acaso la clave de toda esta cuestión habría que ponerla en el hecho de que los deseos individuales (éticos) de felicidad no salen del «fondo del alma» —de un alma que estuviera determinada por el destino cósmico de la humanidad— sino de un alma moldeada por su historia, por la historia del grupo, de la historia de la sociedad política, que ha moldeado las almas de los ciudadanos. Así, por ejemplo, cuando experimento la *sacra auri fames* y defino la felicidad como la satisfacción de esta hambre, no es porque el deseo del oro «me salga del alma», de mi alma humana, sino de mi alma en cuanto moldeada por una sociedad en la cual el oro «puede cambiarse por todas las cosas y todas las cosas por él», como dijo Heráclito. Si algunos sienten el deseo de «retirarse a un monasterio» para dedicarse al amor de Dios y alcanzar de este modo la paz y la felicidad, no es porque tal deseo brote de las profundidades de su humana naturaleza, sino de una sociedad humana en la que ya había monasterios.

5. *No existe, como sujeto del predicado feliz, el Género humano ni su destino*

No hay un destino cósmico del Género humano que le determine hacia la felicidad. Pero no porque todo sea producto del indeterminismo o del azar. Lo que hay es un determinismo histórico, es decir, una concatenación de los mismos sucesos e instituciones que van surgiendo en el curso histórico y determinan las trayectorias de los hombres. Y que sólo por la fuerza de un mito, el mito de la felicidad, pueden estos hombres llegar a creer que todos estos sucesos, pasos o instituciones, están ordenados hacia un estadio estacionario final, de equilibrio dinámico, que «de una vez por todas» resolverá los peligros y amenazas y arrojará sobre los hombres la felicidad.

Concluimos. Si el Principio de felicidad ha alcanzado el papel de un primer principio en la concepción del mundo y de la vida, un papel que ha desempeñado durante más de dos milenios, y todavía hoy en parte sigue desempeñándolo, es debido a que la concreta concepción del mundo y de la vida, a la que sirve, envuelve la idea de un destino del Género humano en un Universo entendido como un todo jerarquizado en la forma de un cosmos oceánico, en cuyo seno podrá encontrarse el sentido de la vida de la humanidad.

El Principio de felicidad sólo mantiene su «profundidad metafísica» o filosófica cuando su formulación parezca descubrir a todos los hombres, como si fuera un designio práctico supremo, que su felicidad es el término mismo de su destino, ya se represente este destino como el «fin de los tiempos», la realización de una plenitud divina que vive más allá de la Tierra, ya se represente en la Tierra misma el futuro (el fin de la historia) en un momento acaso no muy lejano, ya se represente este destino como algo que está cumpliéndose en el propio presente, a través de la felicidad del dharma o de la felicidad confuciana.

Son éstas las condiciones que confieren a la metafísica de la felicidad y a la filosofía de la felicidad la aureola de profundidad que les ha acompañado durante siglos.

Pero en el momento mismo en que la metafísica de la felicidad se derrumba, entonces la aureola del Principio de felicidad también se apaga. El Principio de felicidad pierde toda la importancia filosófica que ha tenido asociada y se convierte, a lo sumo, en un principio «técnico», regulativo, de carácter práctico, para todos aquellos tecnócratas que investigan los métodos más eficaces orientados a conseguir que

los hombres o el Género humano, en cuanto «masa viviente» o «biomasa específica» distribuida en millones de vesículas encerradas en sus estuches epidérmicos, e interactuando de diverso modo, acaso de modo solidario, mantengan las constantes de presión y temperatura más adecuadas para que se desarrollen regularmente las secreciones internas de sentimientos de seguridad, tranquilidad, apetito, satisfacción... felicidad. Aquí no entramos en las cuestiones relativas a si esta reorientación positiva del Principio de felicidad hacia un tal objetivo (ya sea en la forma del consumidor satisfecho, ya sea en la forma de la simple alegría de vivir) sea buena o mala, sea apasionante o carezca de atractivo propio. Lo que queremos subrayar es que en cualquier hipótesis, el Principio de felicidad pierde su rango metafísico o filosófico y se transforma en principio de un objetivo técnico, y aun científico, pragmático, pero no filosófico. El Principio de felicidad, interpretado como norma práctica de interés público universal, orientado a conseguir y mantener en los «seis mil quinientos millones de vesículas» o átomos racionales humanos, en los que se distribuye el Género humano (o en los diez mil millones de los próximos años), una secreción regular de sentimientos de felicidad subjetiva, según los promedios calculados por las agencias internacionales (tipo OMS, FAO, incluso UNESCO), es un principio técnico, regulativo, cuya importancia no es menor, sin duda, pero tampoco mayor que la que corresponde, por ejemplo, a los principios que regulan el mantenimiento de la tasa idónea de glucosa en la sangre que circula en el interior de esas vesículas humanas, o de la tasa idónea de proteínas que conviene suministrar a los salmones criados en una piscifactoría, o del nivel mínimo de dominio del inglés que cada átomo racional necesita para tener contacto solidario con cualquier átomo o vesícula racional.

Nada tendríamos que objetar a estas transformaciones del Principio de felicidad, en principio regulativo, de un determinado proyecto técnico de carácter universal (proyecto, en todo caso, sometido a debate en el plano técnico, científico o político).

Nuestras objeciones se dirigen a las ideologías o nematologías que siguieron envolviendo a los nuevos proyectos técnicos con los términos de una metafísica de la felicidad. Y que seguirán concibiéndolo de este modo lo demostraría el simple hecho de mantenerse la denominación de «felicidad» para los resultados que se esperan de estos procedimientos técnicos, sean farmacológicos (muchos de ellos llevan rótulos tomados del arsenal de la metafísica griega: Ataraxil, éxtasis...),

sean psicológicos (libros de autoayuda «para la conquista de la felicidad»).

Es cierto que la consideración de todos estos proyectos como envueltos en una «filosofía de la felicidad» está favorecida por el abuso que, en nuestros días, ha experimentado el sintagma «filosofía de», en sus aplicaciones a asuntos estrictamente técnicos (la «filosofía de la alineación tres cuatro tres del equipo de fútbol N» en lugar de «la estrategia de la alineación tres cuatro tres...», etc.), con el objeto de prestigiarse envolviéndose con una palabra, «filosofía», que aún sigue siendo venerable para una parte del vulgo.

Pero la «filosofía de la felicidad» es una cáscara vacía cuando la felicidad se ha separado de los contenidos metafísicos (destino del Hombre, universalidad teológica o cósmica) que le dieron origen. Y a esta confusión contribuyen los abundantes libros, que arrojan sucesivamente al mercado las editoriales, titulados *filosofía de la felicidad*, escritos generalmente por profesores de filosofía que meten en el mismo saco, con objeto de llenar el cupo de páginas concedidas, a una exposición de Epicuro y a una de Aristóteles, a Santo Tomás y a Bertrand Russell, como si todos ellos fueran respuestas alternativas a una misma cuestión previa y exenta: la Idea de la Felicidad humana; cuando, es la tesis de este libro, no se trata tanto de discutir si la felicidad humana es o no es posible, si existe o no existe, si su contenido es éste o el otro, sino de discutir si «existe» la Idea misma de felicidad. Es lo mismo que ocurre en los debates teológicos acerca de si Dios existe o si no existe: no cabe discutir esto, si Dios existe o si Dios no existe, porque de lo que hay que discutir es si existe o no existe la Idea de Dios.

Bibliografía

ADLER, Mortimer Jerôme (dir.), «Happiness», *The Great Ideas. A Syntopicon of Great Books of the Western World*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1952 (capítulo 33).

ÁLAVA REYES, María Jesús, *La inutilidad del sufrimiento. Claves para aprender a vivir de manera positiva*, La esfera de los libros, Madrid, 2003.

ALBER, Jens, *Della Caritá allo Stato Sociale* (1982), Il Mulino, Bolonia, 1987.

ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco, *Fundamentos de la Psiquiatría actual*, Tomo 1, 4.ª ed., Paz Montalvo, Madrid, 1979.

—, *Psicología y medicina social*, 5.ª ed., Salvat, Barcelona, 1989.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción de M. Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

BUCAY, Jorge, *El camino de la felicidad*, Grijalbo, Barcelona, 2004.

CARNEGIE, Dale, *Cómo disfrutar de la vida y del trabajo* [selecciones] (1970), Edhasa, Barcelona, 1986.

DALAI LAMA y CUTLER, Howard C., *El arte de la felicidad. Un nuevo mensaje para nuestra vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, 1999.

DÍAZ, Carlos, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.

ESCOHOTADO, Antonio, *Historia general de las drogas*, Alianza, Madrid, 1989.

FEIJOO, Benito Jerónimo, «Humilde y alta fortuna», *Teatro crítico universal*, tomo primero, discurso tercero, Madrid, 1726.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) [*Advertencia sobre la vida feliz*], *Sämtliche Werke*, , tomo 5.º, Berlín, 1845-1846.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura* (1930), Alianza, Madrid, 1970.

GARCÍA COTARELO, Ramón, *Del Estado del Bienestar al Estado del Malestar*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

HACKING, Ian, *La domesticación del azar*, Gedisa, Barcelona, 1991.

HAUSER, Gayelord, *Viva más sano y más feliz* [*Be Happier, Be Healthier*], Juventud, Barcelona, 1954.

KETS DE VRIES, Manfred, *La ecuación de la felicidad. Meditaciones sobre la felicidad y el éxito* (2000), Amat, Barcelona, 2004.

LA METTRIE, Julien Offroy de, *El hombre máquina* (1751), *El arte de gozar* (1753), Valdemar, Madrid, 2000.

LAFARGUE, Paul, *El derecho a la pereza* (1880), Fundamentos, Madrid, 1998.

MAKARENKO, Anton S., *Poema pedagógico* (1935), Planeta, Barcelona, 1967.

MARÍAS, Julián, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987.

MASLOW, Abraham, *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser* (1968), Kairós, Barcelona, 1973.

STUART MILL, John, *El utilitarismo* (1859), Alianza, Madrid, 1984.

MIRET MAGDALENA, Enrique, *¿Qué nos falta para ser felices? Un nuevo modo de pensar y de vivir*, Espasa, Madrid, 2004.

MUÑOZ REDÓN, José, *Filosofía de la felicidad. Un paseo por el lado soleado del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1997.

RAMÍREZ, Santiago, *De hominis beatitudine. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae commentaria*, 5 vols., Instituto de Filosofía Luis Vives, CSIC, Madrid, 1972.

ROJAS MARCOS, Luis, *Nuestra felicidad. Según un chamán de Nueva York*, Espasa, Madrid, 2004.

ROJAS MONTES, Enrique, *Una teoría de la felicidad* (1985), Cie Dossat, Madrid, 2003 (35.ª edic.).

NUSSBAUM, Martha C. y SEN, Amartya, *The Quality of Life*, Oxford University Press, 1993.

RUSSELL, Bertrand, *La conquista de la felicidad* (1930), De Bolsillo, Barcelona, 2003.

SAVATER, Fernando, *El contenido de la felicidad*, Aguilar, Madrid, 2002.

SCHILLER, Friedrich, *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), Icaria, Barcelona, 1985.

SÉNECA, Lucio Anneo, *De Vita Beata* (58). *Sobre la Felicidad*, Revista de Occidente, Madrid, 1943.

SEGURA, Manuel, *La técnica de la felicidad. Métodos científicos para aumentarla. Una psicología femenina interesantísima para todos*, Epesa, Madrid, 1945.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper), *Carta sobre el entusiasmo* (1708), Crítica, Barcelona, 1997.

SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales* (1759), Alianza, Madrid, 1997.

TELFER, Elisabeth, *Happiness, an examination of a hedonistic and a eudaemonistic concept of happiness*, Macmilan, Londres, 1980.

Índice

«Con su particular visión del mundo, este pensador sigue siendo un provocador de ideas a sus 80 años.»

El Periódico de Catalunya

«La sorprendente fecundidad de Bueno tiene mucha repercusión en el mundo cultural, porque une sus puntos de vista polémicos y la profundidad de sus razones.»

ABC

«Incisivo, polémico y "alma máter" de la fundación que lleva su nombre.»

Tiempo de hoy

«Gustavo Bueno es un pensador contracorriente. Sus siempre sorprendentes tesis no sólo no tienen nada que ver con el común de la opinión biempensante contemporánea, sino que están planeadas desde enfoques insólitos.»

El Faro de Vigo

«Gustavo Bueno ha acabado por conseguir lo que juzgábamos imposible: hacerse una incondicional audiencia, que ve en él la excepción arrogante a esta grisura letal que envuelve la producción filosófica en España.»

Leer



EL MITO DE LA FELICIDAD

Gustavo Bueno

«La "filosofía de la felicidad" es una cáscara vacía cuando la felicidad se ha separado de los contenidos metafísicos que le dieron origen. Y a esta confusión contribuyen los abundantes libros, que arrojan sucesivamente al mercado las editoriales, titulados *filosofía de la felicidad,* escritos generalmente por profesores de filosofía que meten en el mismo saco, con objeto de llenar el cupo de páginas concedidas, una exposición de Epicuro y una de Aristóteles, a Santo Tomás y a Bertrand Russell, como si todos ellos fueran respuestas alternativas a una misma cuestión previa y exenta: la Idea de la Felicidad humana.»

Con estos presupuestos y desde una perspectiva no exenta de polémica, el filósofo Gustavo Bueno, creador de la teoría del «materialismo filosófico» y autor de obras tan conocidas como *El mito de la Izquierda,* aborda en esta obra el análisis del estado de ánimo más anhelado a lo largo de la historia de la humanidad.

«Gustavo Bueno es, por la singularidad de su pensamiento y su dilatada trayectoria como catedrático, uno de los intelectuales españoles más críticos y polémicos.»

El Mundo

18 €
ISBN 84-666-2063-X
9 788466 620635 81320073



